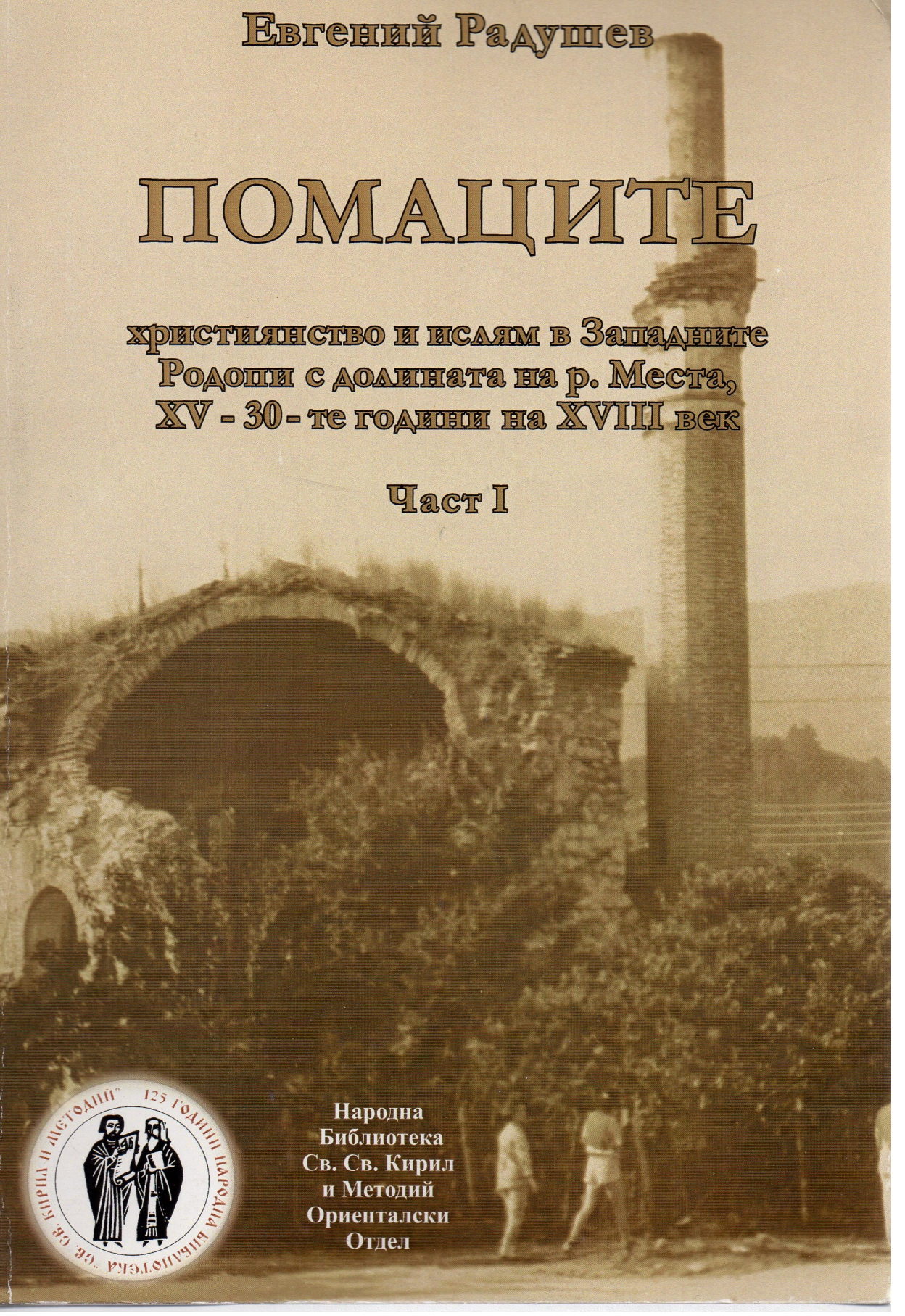
Евгений Радушев

ПОМАЦИТЕ

християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места, XV - 30-те години на XVIII век

Част I



Народна
Библиотека
Св. Св. Кирил
и Методий
Ориенталски
Отдел

СЪДЪРЖАНИЕ

УВОД 5

ПЪРВА ГЛАВА: ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ПОМЕСТИЕТО КАТО ЧАСТ ОТ ОСМАНСКОТО СОЦИАЛНО-ИКОНОМИЧЕСКО ПРОСТРАНСТВО 33
1. За властта и хората в държавата на Османовци 36
2. Социално-икономическите параметри на средата 49
3. Социално-икономическа среда и институции 94

ВТОРА ГЛАВА: ЕТНОРЕЛИГИОЗНИ ПРОЦЕСИ В ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ПОМЕСТИЕТО ПОД ОСМАНСКА ВЛАСТ - ОСНОВНИ ПОЛОЖЕНИЯ 148
1. Една уникална ситуация 148
2. За подходите 160
3. Субект-обект на ислямизацията. Причини и мотиви за преминаване към исляма 179
4. Смисълът на историографските митове за ислямизацията ... 230

ТРЕТА ГЛАВА: ОБРЪЩЕНСТВОТО В ИСЛЯМА ИЗ ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ПОМЕСТИЕТО КАТО ПРОЦЕС 258
1. "Обсадената" планина 258
2. Обръщенството в ислям като социален процес 298
3. Етапи на социалното обръщенство в казата Неврокоп 315
3.1. Иноваторите 319
3.2. Ранните последователи 348
3.3. Ранното мнозинство 369
3.4. Късното мнозинство и закъснелите последователи 375

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ 403

ТАБЛИЦИ 18, 19, 20 406

РЕЗЮМЕ НА АНГЛИЙСКИ ЕЗИК 415

БИБЛИОГРАФИЯ 451

У В О Д

Интересът у българската хуманитаристика към историята на демографските и етнорелигиозните промени в Западните Родопи под османска власт е трайно привлечен от сложността на протеклите там процеси с последици от обществено-политически характер, твърде актуални и днес. Прието е да се мисли, че българските историци направиха всичко според възможностите си, за да разкрият явленията и породилите ги причини върху основата на наличните (достъпните) извори. Доста усилия влагат и етнолози, езиковеди, фолклористи, социолози, тъй че постепенно се създаде широк набор от анализи и произтичащи от тях заключения, които сякаш удовлетворяват най-широк кръг от интереси. Днес изглежда, че повечето проблеми са задоволително изяснени, а някои от резултатите дори се превърнаха в постулат за изследвачите.

Според последни оценки на чужди специалисти обаче същинската работа у нас тепърва предстои. Не много отдавна в авторитетната "The Encyclopaedia of Islam" се появи статия на холандския османист М. Кил, представяща Неврокоп и района му през османския период[1]. В нея авторът твърди, че до днес няма задоволително изследване върху османското минало на този край като очевидно има предвид досегашните приноси на българската историография[2]. Налага се да се съгласим с констатацията на холандския учен; освен студията на Стр. Димитров върху историята на демографските и етнорелигиозните промени по течението на р. Места през XV - XVII век[3], българската историография не е дала друго самостоятелно академично проучване върху османското минало на Западните Родопи.

Ала не може съвсем да се пренебрегне вниманието на нашите изследвачи към този район, макар и обобщаващите трудове все още да липсват. Доколкото проучванията, посветени на Централните и Западните Родопи засягат предимно т.нар. помашки въпрос, то интересът на българската хуманитаристика е повече от очевиден, дори има дълга история, а след политическите промени през 1989 г., вниманието рязко се засили[4]. Проблемът по-скоро е в това, че изследваческият процес се развива, без да са изясне-

---

[1] K i e l, M. Newrokop. - In: The Encyclopaedia of Islam. Vol. VIII. Leiden, 1995, 9-11.
[2] Пак там, с. 11.
[3] Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в. - Родопски сборник, I, 1965, 63-115.
[4] Вж. А л е к с и е в, Б. Родопското население в българската хуманитаристика. - В: Мюсюлманските общности на Балканите и в България. С., 1997; K o n s t a n t i n o v, Y. Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks. - In: Muslim Identity and the Balkan State. London, 1997, както и посочената в двете съчинения литература.

ни историческите предпоставки на днешната ситуация в Родопския район, което дава повод за полемика между специалистите в следните посоки: **1**) какво население са помаците - автохтонно или колонизирано тюркско; **2**) как помаците са преминали към исляма - доброволно или чрез насилие, и **3**) трябва ли те да бъдат възприемани като българско население, подразбиращо се свързано с българската история, или пък следва да се разглеждат наред с останалото мюсюлманско население на Балканите, т.е. в същия етнокултурен аспект, който обхваща [етническите] турци, "турските" цигани и босненските мюсюлмани[5].

Поставени така, тези въпроси издават доста противоречиви резултати от научните дирения. Същевременно следва да се отбележи и това, че за голямата част от днешното българско общество задаването на горните въпроси изглежда безпредметно. Поколения български учени и ентусиазирани краеведи направиха твърде много през годините, за да изяснят произхода на българоезичните мюсюлмани и днес идеята, че тази група се явява "насилствено помохамеданчени българи по време на турското робство" стои достатъчно убедително в историческите представи на хората. Ала трябва да се има предвид, че усилията в това направление, както и постигнатите резултати, могат да бъдат преценени като успешни, доколкото убеждават мнозинството българи, изживяващи се като християни.

Струва ми се, че нещата ще си дойдат по местата, едва след като се извърши задълбочен анализ върху конкретната етнокултурна ситуация, включваща описание на институционализираните отношения и функционалните връзки между тях, с оглед да се изпълни със съдържание нашата представа за историческото развитие, предизвикало появата на феномена *българомюсюлмани*. Ако българската хуманитаристика и на първо време - историографията, не са в състояние да положат усилия в тази посока, то въпросите около произхода на помаците ще продължат да стоят с пълна сила. Без значение остава обстоятелството, че родната наука е убедена в българската етническа принадлежност на помаците, щом като днес самите те търсят корените си другаде, а пък съседите ги припознават като "планински турци" или "българоезични елини мюсюлмани". Стр. Димитров изглежда неудовлетворен от състоянието на изследванията и очевидно съзира някаква заплаха в това, щом като задава въпроса - "ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани?"[6]

Така че настоящото изследване ще се занимава с проблеми, които макар и да не изглеждат нови, съдържат в себе си предостатъчно неизяснени и спорни теми. Многозначително изглежда фактът, че въпросите около помашката идентичност, считани по принцип за решени,

5 Срв. K o n s t a n t i n o v, Y. Цит. съч., с. 30.
6 Статия под такова заглавие публикува неотдавна Стр. Димитров. Вж. Rhodopica, год. II, 1999, кн. 1, 131-146.

след промените от 1989 г. отново застанаха на дневен ред. Очевидно решенията, макар и възприети в науката за окончателни, не задоволяват част от обществото. Не е трудно да се забележи, че мненията се поляризират най-често около темата ислямизация. До днес тя така и не бе поставена убедително в нейния най-широк смисъл: в демографски аспект - като ислямизация на територии (колонизация на тюркомюсюлмани в завладените от османците земи), и като ислямизация на хора (религиозно обръщенство). Политическото, социалното и културното пространства също подлежат на ислямизация, или казано иначе - намират се под различно по сила влияние на ислямските институции на държавна и духовна власт. Поставен в такава светлина проблемът за демографските процеси и етнорелигиозните промени в Западните Родопи под османска власт изведнъж добива нови измерения, които изискват разтваряне на хронологичното и пространствено поле за наблюдение до краен предел. В такъв смисъл главната цел на моето проучване е то да обхване възможно най-широк кръг проблеми, което в крайна сметка да позволи изчерпателен синтез върху различните аспекти на демографските и етнорелигиозните развития.

Тук съществува голям риск да се поеме по отъпкани вече пътища. Наличните у нас извори за Родопите през османската епоха отдавна са оползотворени и едва ли е възможно чрез тях да се добави нещо ново. Напоследък обаче българските османисти получиха достъп до богатите архивохранилища в Турция и това доста промени нещата. Изведнъж се разшири изворовата база на изследванията, тъй че от оскъдица на извори днес вече можем да се надяваме на пълноценни наблюдения, дори да мислим за прилагане на числови методи в обработката и анализа на първичния материал.

Разкрилите се нови архиви изкушават изследвача на демографските процеси и религиозните промени в Западните Родопи с възможността да извлече достатъчно много количествени данни, подходящи за статистически анализ. Но това всъщност е само една от посоките, по които може да се тръгне. Не по-малко привлекателен е историко-описателният подход, призван да привлече вниманието към анализ на неизвестни, дори неподозирани ситуации и процеси, скрити в доскоро недостъпни архивохранилища. А изглежда най-подходящ за нас ще се окаже един опит за съчетаване на подходите с оглед пълноценно разкриване съдържанието на изворите.

Прочее, стремежът да се представят етнодемографските процеси през османския период в числения им вид вече даде своите резултати, включително и в българската историография[7]. Ако трябва да се отбележат слабите страни на този подход, то те не са чак толкова в количеството и качеството на изходния материал (османския кадастър). Няма

[7] Най-представителният труд в това направление е на Е. Грозданова, която подложи на статистически анализ впечатляващ по количество изворов материал от домашния ни османски архив. Вж. Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989.

спор, че колкото повече извори бъдат включени в оборот, толкова по-голяма ще е точността в историко-демографските реконструкции. Засега обаче опитите за извличане на твърди демографски показатели най-често приключват с потвърждаване на отдавна изградените представи за османската действителност. Разбира се, че е сполука за изследвача, щом успее да затвърди с нови извори или чрез нова интерпретация изградени вече исторически стереотипи. Ала се случва и това, че разширяването на изворовата база или пък премахването на методологически ограничения пред изследванията (такава ситуация се сложи в българската историография след 1989 г.), са в състояние да предизвикат противоречие с възможно най-широк кръг устойчиви исторически представи. Подходящ пример в тоя смисъл е лансираната преди време от Хр. Гандев теза за демографската катастрофа и биологичния колапс на българския етнос през XV век като следствие на опустошителната османска завоевателна стихия[8]. За историците-османисти не беше трудно да опровергаят автора тъкмо чрез използваните от него османски извори[9]. А когато по-късно бяха усвоени нови източници, вече не остана място за съмнение, че състоянието на селищната мрежа и демографската структура в българското пространство през XV век е далеч от апокалиптичната картина, пресъздадена от проф. Гандев[10].

Научната критика обаче повлия твърде малко върху постулираната представа за обезлюдяване на огромни територии чрез прогонване и избиване на населението им, за настаняване из опразнените места на мюсюлманските нашественици, за масова ислямизация чрез терор и насилие и за ред още катастрофални последици от завоеванието. Така се заложи противоречие между устойчивите историографски модели, утвърдили се в конкретна методологична среда и в условията на относително ограничена изворова база, и от друга страна - с постоянно натрупващата се фактология от новоиздирени или новопостъпващи османски архивни документи[11]. По мое мнение, при така сложилата се вече ситуация в османистичните проучвания, по-нататъшното разкриване на демографската и етнорелигиозната ситуация чрез прилагането на т.нар. точни методи (статистическа обработка и анализ на данни от османските извори), би допринесло само за трупане на нов емпиричен материал, при положение, че на сегашния етап неговото осмисляне за-

8 Вж. Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15**И** век. Демографско и етнографско проучване. С., 1972, 17-167.

9 М у т а ф ч и е в а, В. За точните методи в областта на историческата демография. Някои бележки върху методиката в две нови монографии. - Ист. преглед, 1973, No4; Д и м и т р о в, Стр. Мезрите и демографския колапс на българската народност. - Векове, 1973, No 6.

10 Вж. напр. К о в а ч е в, Р. Опис на Никополския санджак през 80-те години на XV в. С., 1997. Авторът убедително доказа, че заварените от османците в Шишманова България поселищна мрежа и демографски съотношения, през 80-те години на XV в. все така "силно наподобяват състоянието от времето на свободната българска държава". Срв. с. 100.

11 Това противоречие ясно личи по страниците на научния печат. Вж. напр. Р а д у ш е в, Евг. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV - XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели). - Историческо бъдеще, 1998/1. Срв. Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции по проблемите на..., 144-145; Т о д о р о в а, М. Ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино. - В: Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров. С., БАН, 2001, 379-381.

виси преди всичко от готовността на изследвачите да предявят нови изисквания към интерпретацията и оценката му.

Този проблем е от методологично естество и не може да бъде решен в светлината на доскоро господстващата в българската историопис марксистка идеология с присъщото й политизиране на изследваческия процес. Извън нея, както и да бъде определен новият, по-скоро - новите ъгли за наблюдения върху знайни или новооткрити факти от османската действителност, при всички случаи това ще представляват поредица от опити за нов прочит на конкретни исторически явления и процеси, развили се и протекли в различните пространства на социалния живот. Един от възможните варианти тук е структурният анализ на самите пространства - социалното, икономическото, политическото и т.н., с оглед да се изолират присъщите елементи на средата, допринесли за оформянето на интересуващите ни феномени такива, каквито ги знаем днес. Така например, за да отговорим на може би най-вълнуващия въпрос от демографско естество - протекла ли е масова тюркомюсюлманска колонизация в Централните и Западните Родопи, - ще се наложи на първо време да се изяснят природоклиматичните и стопанските параметри на средата. Този район, обхванат през интересуващия ни период (XV - XVIII век) от османската *каза* Неврокоп, се намира в най-високия пояс по вертикалната ос на поселищната мрежа - между 500 и 1000 метра надморска височина. Археологическите проучвания разкриха дългата история на очовечаване на това пространство, започваща още от Античността. Най-ранните османски регистрации на Неврокопско от средата и втората половина на XV век описват добре развита селищна мрежа като резултат от предосманското развитие на района. Че той безспорно е принадлежал на българите се доказва от топонимията и селищните имена, а по страниците на най-ранните османски описи на населението (средата на XV век), господства българославянската антропонимия при повсеместна липса на мюсюлмански имена. Така отличителните черти на селищната мрежа и жителския състав в Неврокопско и долината на р. Места, експонирани върху едно пространство с определени географски, екологични и стопански параметри, "е доказателство и знак, че то принадлежи на българите и че те съществуват като етническа цялост чрез неговото стопанско използване и културно осмисляне"[12].

Освен природно-географската даденост и стопанската среда, структурният анализ следва да обхване и политическото пространство на Неврокопско, за да бъдат изолирани онези елементи, чрез които се реализира османската административна, военна и икономическа власт в региона. Изясняването на проблема има най-пряко отношение и към демографската ситуация в *казата* - появата на първите тюркомюсюлмани там е свързано с изграждане институциите на османската власт и така управленските и военните кадри формират **първоначалната**

[12] Срв. Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVI в. С., 1999, с. 9.

представителност на тюркомюсюлманския етнос в новозавладените територии. Но за Неврокопския район този процес има не само демографски измерения; той е в най-тясна връзка с интензивната ислямизация сред местните българи.

Разглеждането на етнорелигиозните процеси в Западните Родопи под османска власт също има отношение към структурните анализи на отделните компоненти на екологичното и социалните пространства, заемани, използвани и променяни чрез дейността на хората. Един от актуалните проблеми пред изследвачите днес е да се изясни защо в райони със засилено присъствие на османска администрация и войска, където протекла и интензивна тюркомюсюлманска колонизация, ислямизацията на местно население е със значително по-нисък градус, отколкото из затънтените родопски краища, стоящи в страни от властовите центрове и главните комуникационни артерии на османската държава. Тук отново се изправяме пред феномена доброволна ислямизация, протекла вследствие личния избор на индивида, но в условията на наложената от завоевателя социално-икономическа среда. Разгадаването на сложно преплетените в тази сфера връзки и зависимости от етнически, религиозен и социален характер е една от главните цели на изследването, която вече бе подсказана така: анализ на етнокултурната ситуация, включващ описанието на институционализираните отношения и функционалните връзки между тях, с оглед да се изпълни със смисъл представата за историческото развитие, довело да съвременното състояние и форми на т.нар. помашки проблем[13]. Но разкриването на един религиозен феномен, какъвто е преминаването на християни в ислям, може да се осъществи пълноценно само при условие, че е възприет в неговата **собствена модалност**, т.е. че се изучава в религиозен мащаб[14]. Това очевидно налага и структурен анализ на религиозното пространство в Западните Родопи през османския период.

И днес пространството съществува в сакралните си (свещени) и профанни измерения. Свещеното и профанното са две разновидности на съществуване на света, две екзистенциални ситуации, приети от човека в дългия ход на времето[15]. След завладяването на балканския православен свят от тюркомюсюлманите едно в друго се вписват и, както все по-ясно става напоследък, взаимно си влияят две сакрални пространства с различни проявления на свещеното - това на местните християни, и на победилия ислям. Поведението на тогавашния религиозен човек в този, да го наречем - сакрален композитум, е обусловено от представите му за свещено, въплътени в религиозната ценностна система и в ритуала. Основата обаче, върху която става възможно съвместното съществуване на двете сакрални пространства в единното османско държавно-политическо цяло, е принадлежността и на двете системи към монотеизма. Победи-

13 Вж. по-горе, с. 2.
14 Е л и а д е, М. Трактат по история на религиите. С., 1995, с. 13.
15 Вж. Е л и а д е, М. Сакралното и профанното. С. 1998, с. 9.

лият ислям допуска съществуването на християнско свещено пространство в мюсюлманската държава; балканските християни, като "хора със свещена книга" (*ехл-и китаб*), получават право на свои свещени места и на общуване със сакралното според изискванията на ритуала, но както е известно - с ред ограничения и забрани.

В такъв смисъл преминаването от християнство към ислям не е просто факт-последица от действието на политически, социални и икономически причини, върху които преимуществено е съсредоточена модерната наука на XX век. За човека на XV - XVI век, който възприема голяма част от окръжаващата го среда като всекидневно проявление на свещеното, преминаването към "другата" религия означава всъщност преминаване в друг културно-религиозен кръг. В него неофитите ще трябва да осмислят други ритуали за почитане на свещеното в собственото си битие и да се приспособят към тях без резерви, т.е. да възприемат една нова модалност в отношението между човек и сакрално, което прави в крайна сметка от новите мюсюлмани интегрална част от друга духовна ситуация, твърде различна от тази на довчерашните им едноверци.

В същото време религиозният ансамбъл на християнството не потъва в забрава, претопен изцяло в новата свещена среда. Много от неговите култове са "попити" от исляма далеч преди балканските завоевания на османците. Този процес продължава интензивно и след трайното установяване на политическото и духовното господство на мюсюлманите над православния Европейски югоизток, слагайки начало на феномена, известен сред съвременните изследвачи като "**балкански ислям**".

Всъщност този кръг от въпроси занимава повече историците на религията и етнолозите. Колкото до настоящото изследване, то ще остане при проучването на общоисторическите тенденции, свързани със социалните аспекти на демографските процеси и етнорелигиозните трансформации в района на Западните Родопи с Поместието, за да се избегне риска от навлизане в изследвачески периметри, които се нуждаят от други подходи към историята на човешкото битие. Редом с това бързам да подчертая, че проблемите, които предстои да бъдат разгледани тук, изискват малко или повече опит за историко-демографски реконструкции в числения им вид, а също етноложки или пък религиоведски проучвания. Смея да се надявам, че следващите страници ще потвърдят сполучливия избор на подход към темата, целящ да се вникне в **смисъла на историческото движение** или, както сполучливо се изразява О. Шпенглер, на "**историческото ставане**"[16].

В дял първи от настоящия труд ще се занимаваме със социално-икономическа история. Досегашният опит показва, че изследването на която и да е страна от османската действителност не би било пълноценно,

16 Ш п е н г л е р, О. Залезът на Запада. Т. 1, С., 1995, 17-85.

ако не се засегнат институционализираните връзки и отношения между групите хора и държавната власт. Известно е, че оценката на едно историческо събитие или процес най-пряко зависи от каузалните (причинно-следствените) връзки, разкрити в хода на самото изследване. Разглеждайки демографските процеси и етнорелигиозните трансформации в Неврокопско неминуемо ще се сблъскаме с каузалности както от икономически, тъй от политически и религиозен характер. Засега на изследвачите сякаш най-трудно им се отдава да разкрият зависимостите от религиозно естество: състоянието на християнската църква (особено през ранноосманския период), нивото на религиозност в различните дялове на българското пространство и сред различните слоеве на етноса, междуконфесионалните отношения и конфликти, влияние на исляма върху християнското духовно пространство и пр. Значително по-лесно се оказа да се обяснят явления и процеси от икономическо естество, дори в това направление се направиха опити за извличане на точни резултати чрез статистически анализ на османския изворов материал[17].

Ползотворните резултати в полето на икономическата история наглед нямат пряко отношение към изучаването на етнодемогафските промени и религиозните трансформации през османския период. Първите сякаш са детерминирани от военно-политически причини (огромните по мащаби османски завоевания, предизвикват също толкова огромни разместванията на население); в измененията на религиозния пейзаж пък се дирят с предимство връзки и зависимости от духовен и политически характер... Всичко това обаче е въпрос на гледна точка. Етнологът Ф. Боас например казва, че "проблемът се състои в това да се определи отношението между обективния и субективния свят на човека, според формата, която това отношение възприема в различните общества"[18]. Ще рече, че за да се изучат многообразните исторически явления, които обективно въздействат върху развитието на индивидите и обществените групи, е нужно да се поставят на анализ връзките между елементите, съставляващи самия исторически процес. Това от своя страна означава комплексно да се изследват всички възможни проявления на даден исторически феномен в различните сфери на човешкото битие: икономиката, политиката, културата, религията... Защото "за разбирането на историята не е достатъчно да се знае какви са нещата, а как се е стигнало дотам да станат такива, каквито са"[19]. Това съждение, отнесено към тюркомюсюлманската колонизация по българските земи и въобще към демографските промени на Балканите през османския период, трябва да ни подскаже, че **количествените анализи** върху демографската динамика (ако въобще може да се постигнат достоверни резултати чрез османските извори), не ни добли-

[17] Вж. напр. първия сериозен опит в това направление на B a r k a n, O. L. Essai sur les donnes statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman aux XV - XVI s. - In: Journal of Economic and Social History of the Orient. Vol. I, 1957, No 1, 9-36.

[18] B e n e d i c t, R. Franz Boas as an Ethnologist. - In: Franz Boas 1858 - 1942. Memoirs of the American Anthropological Association, No 61, 1943. Цит. по Л е в и-С т р о с, Кл. Структура на мита. С., 1996, с. 28.

[19] Вж. Л е в и-С т р о с, Кл. Цит. съч., 28-29.

жава съществено към разбирането на "нещата". Колкото и адекватни да изглеждат числовите ни показатели на действителните състояния на епохата, все пак относно "нещата" продължава да е в сила въпросът - как се е стигнало дотам те да станат такива, каквито са? Общата констатация, че в дъното на всичко стои османското завоевание, не обяснява много - колонизацията и съпътстващите я демографски промени не са следствие на едната само завоевателна стихия. Такива социални процеси, засягащи многобройно население върху огромни територии, съдържат в себе си дълбока икономическа каузалност, в която не бива да се пропуска важната роля, изпълнявана от природоклиматичния фактор.

Що се отнася до религиозните трансформации в посока преминаване от християнство към ислям, те вече имат доказани причинно-следствени корелации със социално-икономическата среда[20]. По принцип обаче, факторите от религиозно, политическо и социокултурно естество би следвало да оказват най-голямо въздействие върху развитието на ислямизационния процес. М. Кил дори убедено твърди, че този вид каузалност не бива да се пренебрегва заради "икономическия аргумент" за преминаване към исляма - нещо повече, той следва да се приема с големи резерви[21]. В османската среда обаче въпросният аргумент играе много по-важна роля, откъдето и другаде да било. Всеобщо известно е, че в условията на верска дискриминация влиянието на църквата върху паството е силно ограничено. В същото време за много страни от духовното битие на християните в османската държава, особено в райони като Родопския, трябва да се досещаме, тъй като преките свидетелства са крайно недостатъчни. Но след като слабото влияние на църквата по принцип се приема за безспорно, то тогава значението на икономическия аргумент, нараства извънредно; неговото мощно действие го превръща в основен фактор на етнорелигиозната динамика през османския период. А доколко тероръ и насилията като метод за масова ислямизация на християнското население са си казали думата, ще видим по-нататък.

След като нещата бъдат поставени в тази светлина, вече ще стане ясен не само потенциалът на етнодемографските процеси (възможностите, традициите и готовността на групите за стопанско овладяване на пространства с определени екологични показатели), но и цялата административно-управленска система, създадена от османците за военнополитически контрол и икономическо подчинение на завладените територии. В този контекст етнорелигиозната динамика също придобива нов смисъл: тук вече не става дума за еднозначни и общи констатации от вида "... икономическите фактори подбуждат открай време друговерците да приемат "доброволно" исляма... в условията на религиозно-народнос-

[20] Вж. Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV - XVIII в. С., БАН, 1990, 150-162; Д и м и т р о в, Стр. Предговор. - В: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. Под редакцията на М. Калицин, А. Велков, Евг. Радушев. С., БАН, 1990, 15-20.

[21] К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация. - В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998, 74-76.

тна дискриминация" и пр.[22] Структурният анализ на османското социално-икономическо пространство е призван да разкрие как по-конкретно стопанската среда влияе върху преминаването към мюсюлманството и тогава вече ще се разбере надценен ли е "икономическият аргумент" или пък е иманентна черта на ислямизационния процес.

От казаното до тук следва, че в дял първи на настоящия труд най-първо ще бъдат разгледани въпроси досежно фундаменталното отношение **власт - хора** в държавата на Османовци (тук нещата опират до морфология на стопанската и политическата власт), с оглед да се уточни типологията на държавността. Това всъщност ще представлява общият фон, върху който ще бъде ситуирана работата и когато той бъде запълнен със смисъл и съдържание, ще се пристъпи към конкретното: **селското производство** в Западните Родопи под османска власт - характеристика и показатели (тук всеобщо приетият стандарт е т.нар. *класически период* - края на XV - XVI в., и ние няма да го заобиколим); **градът**, конкретно Неврокоп, като производствен и консумативен център, като място за живеене; **османските аграрни институции** в разглеждания район и динамика в тяхното развитие; накрая ще бъде направен опит за заключение относно **жизнения стандарт** на населението в *казата* Неврокоп. Това ще помогне по-нататък да разберем какви мотиви формират поведенческия модел на хората, изправени пред такова предизвикателство, каквото е ислямският прозелитизъм.

Във втория и третия дял на труда ще бъдат разгледани **демографските процеси** и **етнорелигиозните трансформации**, протекли в Неврокопския район от втората половина на XV до началото на XVIII век. Новопридобитите напоследък османски документи предоставят много по-широки възможности за анализ, отколкото имаха пред себе си предходните поколения изследвачи[23]. Всъщност успехите или несполуките на българската историография в това направление доскоро бяха ситуационно определени: в най-голяма степен те зависеха от количеството и качеството на османския изворов материал. Сега, когато ситуацията се промени в благоприятна за изследвачите посока[24], всичко вече зависи от самите тях. Това ще рече, че на преден план излизат преди всичко качествата и способностите на онези, заели се да достигнат истините в историята. Тук съществена роля играят възрастта, професионалния опит, приобщеността към вече сложилата се традиция в подхода към изследвания обект, а и не на последно място - от готовността на обществото да приеме крайния резултат на едно научно дирене като историческа истина или

22 Вж. напр. Г р о з д а н о в а, Е. Промени в демографския облик на българските земи през XVII в. - Ист. преглед, кн. 7, 1985, 33-35; срв. В е л к о в, Асп., Евг. Р а д у ш е в. Османски архивни държавни документи за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. - В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988, с. 61, 73 и др.

23 Вж. Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията..., с. 144.

24 Как по-точно се промени ще бъде обяснено в прегледа на изворите.

пък ще прояви склонност ако не да го игнорира, то поне да го измени във вид, съответстващ на текущите обществени нагласи.

Зависимостта на резултатите в проучването на демографските и етнорелигиозните процеси през османския период от ситуацията, в която те са постигнати, определя и начина на тяхната проверка. Те не могат да бъдат проверени просто чрез отнасяне към фактите (или към това, което сме възприели за момента като факти), нито пък чрез прилагане на формално логически стандарти. Най-сигурната проверка осигурява постоянно актуализиращото се **съзнание** за обусловеност на резултатите (всъщност на това, което в момента се счита за "историческа истина"), от конкретната социална среда, от "текущата история". Това постоянно ни напомня, че в историческата наука няма окончателни истини и веднъж завинаги решени въпроси[25].

Един от най-впечатляващите примери в това направление са разразилите се в началото на 70-те години спорове около теорията на проф. Хр. Гандев за т.нар. демографска катастрофа и биологичен колапс на българската народност през XV век. В конкретните условия на тогавашната социална среда, обусловеността на резултатите от текущите политически реалности помогна на теорията да се затвърди в общественото съзнание. Всяко изказано съмнение към нейната състоятелност, напр. към частта, третираща т.нар. "обезбългаряване на градовете", се обявяваше за "диверсионна маневра"[26]; зад несъгласието пък на специалистите османисти с методиката за изчисление на "демографския колапс" бе открито намерение да се "представят турските нашествия в българските земи като мирно проникване, което не е засегнало българския народ в демографско отношение..."[27]

При положение, че следваният досега подход в проучването на демографските и етнорелигиозни промени възпроизвежда приблизително едни и същи резултати, въпреки заявени и обосновани несъгласия с тях, не означава нищо повече от разминаване в изходните начала за наблюдение и анализ. Привържениците на точните методи (статистическа обработка на масов изворов материал), целят с един замах да достигнат до общите истини - възможността за това не бива да се поставя под съмнение, стига изследвачът да ни убеди в надеждността на изходните си данни. Дори да се приеме, че османският кадастър в голяма степен подлежи на статистическа обработка, остава въпросът за интерпретацията на получените резултати. Например, констатираните само чрез наблюдения върху кадастъра демографски спадове в броя християнското население в един или други район биха могли да имат разни обяснения (освен ислямизация, прогонване или завличане в робство): военни действия или пък военно подготвителни мероприятия, довели до катастрофа бюджета на

25 Т о д о р о в, Хр. Гадамер за историята. Предговор към Г а д а м е р, Х.-Г. История и херменевтика. С., 1994, 24-26.

26 Г а н д е в, Хр. Върху методическите въпроси, свързани с книгата "Българската народност през XV век. Демографско изследване". - ИПр., кн. 5, 1973, с. 95.

27 Пак там, с. 102.

местното население, продължителен период на неблагоприятни природоклиматични условия и последвал глад, миграции, епидемии, фискални безобразия и икономически натиск..., или пък комбинации от тези и ред още причини от общ или локален характер[28].

Тук трябва да се отчетат и съмненията, съществуващи около числения състав на възприетата като основна в демографските реконструкции единица, т.нар. *джизие хане*. На какво съответства тя - на един дом, семейство, домакинство от християни, или пък това е фискална категория, обхващаща определен брой платци на данъка *джизие*, групирани според все още неуточнени до край принципи на османските финансови служби?[29] Разгадаването на този въпрос неминуемо ще промени устойчиво изградени представи за демографските процеси през периода XV - XVII век.

Спорни въпроси съпътстват и изследването на религиозните трансформации (преминаването от християнство към ислям). Протичането на мощен ислямизационен процес в завладените от османците територии отдавна не подлежи на съмнение, а наличието на голямо количество ислямски неофити по страниците на османските регистри вече не изненадва никого. Спорни остават причинно-следствените връзки, обуславящи процеса. Известно е например, че броят на обръщенците в исляма из градовете е особено голям. Възможно е тогава да се приеме, че преобладаващата част от градското мюсюлманско население, главно търговската и занаятчийската му прослойка, произхожда от обърнати в исляма местни християни. В същото време градусът на ислямизация по селата очевидно е по-нисък - регистрите показват къде по-малко нови мюсюлмани в отделното село, сравнено с града. Следователно би могло да се допусне и това, че "градовете играели водеща роля в ислямизационния процес"[30], предопределяйки така вариант на религиозното поведение и за селото. В отделно взетото село броят на обръщенците наистина е несравнимо по-малък от тези в града, ала общият брой на "селските" конвертити в дадена област твърде често се оказва с пъти по-голям от този в градския център. Дали пък тогава да не допуснем, че в един определен момент от развитието на ислямизационния процес селото "излъчва" ислямски обръщенци към града? Логично изглежда, че единиците семейства, преминали в ислям, ще предпочетат града, където ще се чувстват в по-сигурна среда, отколкото сред довчерашните си едноверци в селската община (пък и миграцията от селото към града не е изключително феномен на модерните времена). По-нататък ще видим, че този вариант е напълно допустим...

---

28 Подходяща илюстрация на причини от такъв характер Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873. В края на документа има доклад на местния *кадия*, който разкрива причините за катастрофалния демографски спад в Неврокопско през първата четвърт на XVIII век.

29 Вж. Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, 57-70.

30 Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV - XVII в. - В: Проблеми в развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988, с. 54.

Тези два малки примера, включващи възможни, но различни от досегашните ъгли за анализ върху демографските и етнорелигиозни процеси, сякаш са достатъчни да ни подскажат, че рискът да се изпадне в заблуда при интерпретациите на изходния материал е голям. Голямо е и изкушението да се предложи на вниманието **най-вероятната** или **най-удобната** за нас, пък макар и недоказана до край, визия към развитието на ситуациите. Така сложилото се положение е обективно, тъй като зависи от **възможностите** или **невъзможностите** да боравим с онази достатъчност от извори, която би допуснала задълбочени и изчерпателни анализи. В същото време това не освобождава изследвача от дълга му да осъзнава конкретно историческата обусловеност на постигнатите резултати. Тя вменява на историка и голяма отговорност, произтичаща от обстоятелството, че самите резултати стават фактор при формирането на историческата реалност - такава, каквато тя е мислима и каквато се възприема в настоящето. Така кръгът се затваря: обществата се оглеждат в натрупаното от тях историческо знание, или както сполучливо отбелязва Х.-Г. Гадамер, "това, което познаваме исторически, в последна сметка сме самите ние"[31].

Предвид горното считам, че преди да почнат конкретните наблюдения върху демографските процеси и религиозните трансформации в Неврокопския край, е нужно да се уточнят някои теоретични положения около двете страни на ислямизационния процес: **ислямизацията на територии** (тюркомюсюлманска колонизация) и **ислямизацията на население**. На първо време това налага да се добие по-точна представа за демографския потенциал на завоевателите и неговото качество. Казано с други думи, да се разбере толкова мощно и с такива разрушителни последици ли било завоеванието и последвалото го тюркомюсюлманско настаняване в новите земи, тъй щото да мислим, че българите търпят демографска катастрофа, предизвикала намаляване числеността на етноса почти наполовина и унищожаване на вековно установената поселищна мрежа. Трябва да стане ясно още и това, дали действително настъпва един вид "варваризация" на завладените пространства, предизвикана от нахлуването на азиатски номади скотовъдци, считани за основен компонент в състава на мюсюлманските завоеватели.

Осмислянето на тези основни проблеми е свързано с изясняването на нови страни в ислямизацията на население из завладените от османците земи. Досега при разглеждането на този процес е казано твърде малко за неговия субект, сиреч, за самите "ислямизатори". В представите ни те най-общо се покриват със самата държава и нейните институции. Разбира се, че съвсем не е задължително субектът на ислямизацията да се персонализира. Напълно е достатъчно да се разбере самата среда като фактор на процеса с нейните икономически, политически и духовни из-

[31] Г а д а м е р, Х.-Г. Цит. съч., с. 54.

мерения. Но в същото време, при проучванията върху конкретен район е нужно да се определи онова първоначално ислямско ядро, без което ислямизацията в дадено селище или район не е мислима. Ето как нещата пак опират до ефективността на тюркомюсюлманската колонизация.

Според една от версиите на българската историография, тюркомюсюлманските завоеватели прогонват българите от техните села, настаняват се там, присвоявайки изоставените земи и стопанства[32]. Тук можем да мислим за ефективна **ислямизация и тюркизация на територии**, но не и за ислямизация на население, тъй като се предполага, че много от българските села стават турски вследствие прогонване на традиционните им обитатели[33].

Съвсем неотдавна, при насилствената смяна на имената на етническите турци у нас, в българската историография беше наложен изследвачески подход, според който мюсюлманското население в границите на днешна България се разглеждаше като следствие на масово насилствено вкарване в исляма на местни българи християни. И най-беглото запознаване с тогавашните изследвания разкрива отчетливата тенденция за заобикаляне (премълчаване) на темата за тюркомюсюлманската колонизация изцяло в полза на детайлизиране представата за ислямизация на население. Игнорирането на този проблем на практика постави изследвачите в парадоксалната ситуация да доказват ислямизация на хора при повсеместна липса на "ислямизатори". Тогава господстваше идеята, родееща се с историческия мит, че актовете на ислямизация били предимно насилствени, осъществявани от административните, военните и духовните служители на властта по места или пък били специално замислени терористични операции на централното управление с цел масово налагане на мюсюлманството върху обширни територии[34].

Очевидно, че без да се изяснят тези въпроси е безсмислено да се пристъпва към каквито и да е нови анализи, пък дори те да се опират върху новоразкрити документални източници. Сложилите се веднъж историографски модели в проучването на интересуващата ни проблематика са изключително устойчиви, тъй като се опират на завоювани вече позиции в историческите представи на най-широки обществени слоеве. Задачите пред настоящото изследване обаче налагат да бъде направен опит поне за преосмисляне на някои от тях. Това може да се постигне с анализ на двата ясно оформили се в българската историография подходи към историкодемографските и етнорелигиозните проблеми: първият може да бъде наречен **възрожденско-митологичен**, а вторият **социалноикономически**; названията достатъчно ясно разкриват доминиращата насока в развитието на диренията. Редом с това се налага да бъдат разгледани **причините** и **мотивите** за преминаване на

32 Вж. Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15^{и} век, с. 44-45.
33 Пак там, 44-46.
34 Най-добра представа за този подход дава монографията на П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975.

огромно количество българи към исляма през османския период. Тук разделението на причини и мотиви съвсем не е случайно. Причината въздейства еднопосочно, тя формира каузалността на процеса. В същото време мотивът е повече въпрос на лично отношение на субекта - реакция на индивидуалната или колективната психика в конкретна среда към определена ситуация[35]. Така ще бъде направен опит да бъдат изолирани историческите митове и обобщенията, градени върху тях, за да останат на вниманието ни само същинските елементи на интересуващите ни процеси, единствено подходящи за пълноценни анализи.

Оттук насетне наблюденията следва да станат съвсем конкретни, като постигането на резултати вече ще зависи от изследването на локализирана в пространството и времето голяма човешка група - населението на османската *каза* Неврокоп през втората половина на XV - началото на XVIII век. В този отрязък от време се вместват началото, възходящото развитие и кулминацията на ислямизационния процес, изразен както в демографския му аспект (колонизация, осъществила първоначалната представителност на исляма в новозавладените територии), тъй и в най-прекия му смисъл на конфесионална трансформация, развила се сред местните българи християни.

Това, което отличава настоящото изследване от досегашните опити е достатъчният по количество и плътен като хронология османски изворов материал. Това е предимство, осигуряващо днес възможност за постигане на по-категорични изводи чрез анализ на многобройни, записани в числовия им вид ситуации. Но веднага бързам да подчертая, че колкото и впечатляващо широка да е документалната база на изследването - представителни части на османския кадастър за Западните Родопи и Поместието, полето за приложение на т. нар. "точни методи" преднамерено ще бъде ограничавано. Точният извод, извлечен чрез статистически анализи на изворите, е твърде ангажиращ, на практика той отменя целесъобразността от едно бъдещо изследване на проблема[36]. А такова всякак ще се наложи, най-малко когато бъдат привлечени и изворите за XVII век, които засега не са поставени в известност .

Новопридобитите материали от Истанбулския османски архив несъмнено откриват перспективи пред българските изследвачи, които **за пръв път** ще имат възможността да наблюдават процесите в приблизителна пълнота. Това от своя страна ще конкретизира общите постановки и заключения, изградени в голяма степен върху несигурната основа на ограничен изходен материал. Най-първо това ще се почувства в наблюденията върху тюркомюсюлманската колонизация. Доскоро за нейната ниска ефективност се заключаваше по презумпция: неблагоприятният природоклиматичен фактор, отдалечеността от големи градски центрове

[35] Срв. Р а д у ш е в, Евг. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV - XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели), 51-57.
[36] Вж. М у т а ф ч и е в а, В. За точните методи в областта на историческата демография, 134-135.

и важни пътни артерии, естествено че не благоприятстват колонизацията. А че това е наистина така се доказва от повсеместната липса на туркоезичие в Централните и Западните Родопи. След като вече изворите са в нужната достатъчност, вече може конкретно да се наблюдава как спада ефективността на колонизацията в северна посока - от Беломорските низини към по-високите пространствени зони в Родопския масив. В този ход на наблюденията ще се изясни и ситуацията около първоначалната представителност на исляма в Западнородопския дял: дали тя била осъществена от номади скотовъдци или от малки групи уседнали тюркомюсюлмани - земеделци по селата, търговци и занаятчии из градовете.

И най-сетне, разширената изворова база позволява ислямизацията да бъде изследвана като траен процес, детерминиран от разнообразни социално-икономически, политически и културнорелигиозни фактори. Беше време, когато в българската историография господстваше становището, че въоръжените насилствени акции са технологията за налагане на исляма върху големи групи християнско население. Някои османисти се догаждаха за едно по-различно състояние на нещата, дори Стр. Димитров успя да очертае най-общите параметри на дългия във времето ислямизационен процес в Западните Родопи, но не достигнаха опорни точки в хронологичния му ход, заради което той допусна и възможността за провеждане на насилствени акции[37].

Освен че не оставя повод за съмнение около ислямизацията като процес, новата документация представя и неговата диахрония. Още тук може да се каже, че първите западнородопски българи мюсюлмани се появяват през третата четвърт на XV век. След един доста дълъг исторически период, вече през 20-те години на XVIII век, съотношенията в религиозната картина на Неврокопския край са окончателно установени: 2/3 от селата вече изцяло принадлежат на исляма, а останалите са християнски или смесени от християни и мюсюлмани. В този си вид съотношенията в конфесионалната характеристика на района, появили се в резултат на продължителен ислямизационен процес, са заварени и описани от В. Кънчов в края на XIX век[38], приблизително така изглеждат нещата и днес.

Особено вълнуваща изглежда немислимата до скоро операция за наблюдения и съпоставки между ситуациите в Неврокопско и Поместието с други части на българското пространство под османска власт. По линията на ислямизационния процес се появяват удивителни съвпадения с Шуменско и Лудогорието например, макар че в Североизточна България тюркомюсюлманската колонизация е несравнимо по-интензивна, откол-

37 Вж. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., с. 103. Наблюденията на Стр. Димитров са зачетени и в световната ориенталистика: в "Енциклопедия на исляма" е отбелязано, че той е първият български изследвач, който изследва разпространението на исляма в Родопския масив като продължителен във времето процес. Вж. The Encyclopaedia of Islam, vol. VIII, p. 11.

38 К ъ н ч о в, В. Македония. Етнография и статистика. С., 1900, 193-196.

кото в Средните и Западните Родопи (изглежда тук е решаващо значението на природо-климатичния фактор).

В крайна сметка тъкмо достатъчните по количество и плътни като хронология османски извори са решаващи за изследването на ислямизацията в Родопите. Опитът показва, че липсата на благоприятна изворова среда заплашва с фрагментарност в наблюденията, пораждайки склонност изводите да се нагаждат спрямо господстващата историческа представа, изградена от преданията и фолклора - т. нар. домашни извори. За османската *каза* Неврокоп - обект на настоящото изследване, в Ориенталския отдел при Народната библиотека "Св. св. Кирил и Методий" се съхранява известно количество документи, събрани във фондове с номера 126 и 126А. Те съдържат общо 229 архивни единици, повечето от вида на т.нар. "хвърчащи листа"[39], ще рече - единични документи. Всеобщо известно е голямото значение и приоритета, който османистите отдават на регистрите (*дефтери*) пред "хвърчащите листа"[40]. За съжаление наличностите от този вид в двата неврокопски фонда са твърде малко и те вече са използвани в изследванията върху социално-икономическата, демографската и етнорелигиозната история на района[41].

Може би никога нямаше да се заловя с изследване на Неврокопско и "помашкия" проблем, ако в края на 1993 г., по обмена на османски архивни материали между България и Турция[42], в Ориенталския отдел към Народната библиотека не бяха постъпили фотокопията на няколко подробни (*муфассал*) и съкратени (*иджмал*) регистъра, съдържащи превъзходни сведения за Западните Родопи и долината на р. Места. Още при първоначалния оглед на документите стана ясно, че те могат да променят представите ни за района и протеклите там процеси. Излишно е да се спирам специално върху значението на османския регистров материал - това вече е сторено[43], а историците, които са имали удоволствието да работят с дълги серии източници от този вид, са наясно какво огромно разнообразие от сведения предлагат те. В приложението към труда пък читателят ще намери тези ценни извори в превод на български език.

---

39 Изразът е на Л. Фекете. Вж. F e k e t e, L. Uber Archivalien und Archivwesen in der Turkei. - Acta orientalia hungarica, Bd. III, Budapest, 1955, p. 198-199.

40 Вж. пак там.

41 Вж. напр. Ц в е т к о в а, Б. За стопанския облик и феодалните задължения на някои селища в Родопите и прилежащите райони през XV - XVII в. - В: Родопски сборник, т. I, С., 1965; пак там, Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в.; Г р о з- д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, 261-278.

42 Обменът на османски архивни материали между Ориенталския отдел при НБ "Св. св. Кирил и Методий" и Османския архив към Главното управление на на архивите към Министерския съвет на Република Турция протече досега на три етапа. Постъпленията от края на 1993 г. са представени в: Р а д у ш е в, Евг., Р. К о в а ч е в. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С., 1996. В описа изворите за Неврокоп и района са разкрити в анотации под поредни номера 1, 9, 24, 28 и 29. Сред постъпленията по обмена от 1997 и 1999 г. са още 10-ина регистри от различен канцеларски вид от периода XV - XIX век, които предстои да бъдат включени в част 2 на Опис на регистрите от Истанбулския османски архив.

43 Н е д к о в, Б.Османотурска дипломатика и палеография. Т.I, С., 1966, 168-177; А н д р е е в, Ст. Муфассал дефтерите от XV - XVI в. (Палеографско, дипломатическо и извороведско проучване). Непубликуван хабилитационен труд, С., 1991.

Сега се налага да съобщя и нещо неблагоприятно около изворовата база на изследването: архивните материали за XVII век са твърде ограничени. Става дума за столетие, което се явява възлово в развитието на отрицателни демографски процеси, то се възприема и като време на мащабна ислямизация. Особено втората половина на века, когато "бил нанесен тежък удар върху българската народност..., това е време на голямо разпиляване на българското население и на ислямизирането му"[44]. Има и автори, които предлагат демографският спад да не се свързва изключително с османското насилие над българското население (отвличане в робство, избиване), а да се вземе предвид и особеностите на климата, особено когато става дума за XVII век. Според М. Кил например, това столетие донася резки климатични промени в Европа (т.нар. "малка ледникова епоха") и е напълно възможно те да предизвикват отрицателните демографски промени[45]. Този автор възразява и на идеята, че наблюдаваният в регистрите спад на християни в голяма степен се дължи на ислямизация. Ако това е така, отбелязва той, би трябвало намаляването на християни в дадена област да води до увеличаване броя на мюсюлманите. В това има здрава логика, но такива наблюдения са възможни при наличието на подходящи извори. Холандският историк обаче знае, че съвсем доскоро българските му колеги не разполагаха с такива, особено що се отнася до XVII век. И най-сетне Кил отчита и обстоятелството, че до 1989 г. политическата конюнктура у нас очакваше от историографията да докаже насилствения характер на ислямизацията по българските земи[46].

Любопитното на този задочен спор на холандския учен с българската османистика е, че изворите и на двете страни по същество са едни и същи - регистрите за събирането на данъка *джизие*, разкриващи, по общо мнение, демографските процеси и религиозните промени. М. Кил се оказа в по-изгодна позиция, не само заради възможността да води независими изследвания. За разлика от него българските историци дълго време нямаха достъп до богатата колекция на Истанбулския османски архив. Но той така и не съумя да използва това предимство, оставайки си при данните от *джизие* регистрите. Сякаш никой не взе под внимание, че още през 60-те години на миналия век големият познавач на османските архиви О. Л. Баркан изтъкна несигурността на *джизие* документацията за демографски наблюдения. Едва напоследък османистите почнаха да издирват други източници на данни за населението в Османската импе-

44 Д и м и т р о в, Стр. Етнически и религиозни процеси сред българската народност през XV - XVII в. - Българска етнография, 1980, 1, 30-31; срв. Г р о з д а н о в а, Е. Промени в демографския облик на българските земи през XVII в., 32-37; П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност, 175-208.

45 Вж. К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха, с. 77 и пос. там литература.

46 Пак там, с. 91. Тук трябва да се отбележи и това, че М. Кил, възразявайки на някои тези в българска историография, съвсем не отрича мястото на ислямизацията в живота на османското общество. Тъкмо обратното: в своите изследвания той често се занимава с преминаването на българи в исляма, придържайки се към становището, че това е продължителен исторически процес, обусловен от разнообразни причини. Срв. пак там, 92-96.

рия[47]. Прочее, един от главните аргументи на Баркан е неуточнената същност на основната категория, с която се борави при историкодемографските реконструкции - *джизие хането* .

Въпросът с изворите за XVII век стои сложно и по причини, свързани с промени в тогавашната канцеларска практика. Още към края на предходното столетие, по съображения от административен и финансов характер, османците постепенно изоставят подробните описи на земи и население, известни като *тимарски* регистри. С това те не слагат край на централизирания кадастър, а само "сменят жанра". През първите десетилетия на XVII век като основа на османския регистрационен режим се налагат поименните списъци за събирането на т. нар. извънредни данъци, известни още като *авариз дефтери*. В тях попада цялото данъчнозадължено население на империята, включително групите с фискални преференции, чак дори представителите на военното съсловие из провинциите и дейците на мюсюлманския култ. Напоследък османистиката се съсредоточава все повече върху тези извори. Тъкмо чрез тях бе доказано, че резкият демографски спад през XVII век засяга **не само** българохристиянското население (поне така изглежда в *джизие* регистрите), а с равна, дори по-голяма сила засяга и мюсюлманите на Балканите и в Анадола[48].

В Софийския османски архив регистри от този вид не се намират въобще, а наличностите в Истанбул все още не са разкрити докрай. В тамошната колекция издирих един подробен *авариз дефтер* за *казата* Неврокоп, но той се отнася към 20-те години на XVIII век[49]. Тъй че наблюденията върху предходното столетие по принуда ще трябва да се задоволят с добре известните ни извори за *джизието*, колкото и спорни резултати да се постига чрез тях. Българската османистика е принудена да изследва демографското и етнорелигиозното развитие на Западните Родопи през XVII век посредством няколко на брой *джизие* регистъра, описващи едва 50-ина села с християнско население. Този материал отправя към някои общи заключения, но далеч не предлага количествените показатели, нужни за сериозен анализ. Най-малкото заради това, че за пълноценни наблюдения са нужни сведения за всички населени места в района, а *джизие* регистрите ни съобщават само онези, в които има християнско население. Оказва се, че въпросните извори не разкриват дори състоянието на селищната мрежа в района, да не говорим за населението.

---

47 B a r k a n, Ö. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatina ait Muhasebe Bilançoları. - Belgeler, Cilt I, Sayı 1, 1964, p. 3-5. Срв. Ö z e l, O. Avarız ve cizye Defterleri. - In: Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve Istatistik. Ankara, 2000, 33-50.

48 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха, 89-93. K i e l, M. Izladi / Zlatitsa. Population Changes, Colonization and Islamisation in a Bulgarian Mountain Canton, 15th - 19th Centuries. - In: Studia in Honorem Professoris Verae Mutafcieva. C., 2001, p. 175-188. Срв. O z e l, O. Changes in Setlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642). PhD Thesis, University of Manchester, 1993.

49 **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

Постъпилите по обмена с Истанбулския архив копия на *тимарски* регистри решават проблема със селищната мрежа по най-благоприятния начин - в тях ще открием описани всички населени места в Неврокопско[50]. По-нататък ще видим и колко е огромно значението на тези извори за наблюдения върху развитието на ислямизацията през XV - XVI век. Всъщност без този материал не е възможно осмислянето на етнорелигиозната ситуация през XVII век. Ако нямаме представа за развитието на процесите в предходното столетие, наблюдаваният в *джизие* регистрите спад на християнско население лесно може да се разтълкува като резултат от насилствени акции за масова ислямизация. На такава мисъл навеждат и хрониките за "масово помохамеданчване" в Родопите, които отпращат тези мрачни събития тъкмо към XVII век.

В изложението ще бъдат дискутирани досегашните изследвачески версии за характера на ислямизацията в Западните Родопи. Всички те се опират на реална изворова база, макар че в много случаи тя изглежда недостатъчна за обобщаващи заключения или пък предизвиква спор, дори отрицание, със съмнителната стойност на сведенията. Сега се появяват неизвестни досега османски източници. Те идват тъкмо навреме, за да запълнят със съдържание "белите петна" във фактологията около разпространението на исляма. Освен че осигуряват достатъчно количествени данни за статистически анализ, новите извори са в състояние да разкрият причините за огромния размах на религиозното обръщенство сред родопските българи. Това значи, че най-сетне има изгледи да се даде задоволителен отговор на спорния до днес в българската историография въпрос: на какво се дължи ислямизацията в Родопите - на планирани от завоевателя насилствени акции за масово "помохамеданчване" или продължителен исторически процес, обусловен от сложни причинно-следствени връзки.

Голямото значение, което придава настоящото изследване на изворите, не означава, че хронологичните му рамки са определени съобразно архивните наличности. Най-ранният ни османски документ е регистър от 1444 г., чрез който и започват наблюденията върху етнорелигиозните процеси в Западните Родопи, а приключват с анализи върху документация от 1723 г. След тази граница нататък наблюденията губят смисъл, защото религиозната трансформация от християнство към ислям вече е изчерпала своя потенциал. Това означава, че към 30-те години на XVIII век в нашия район стабилно са очертани двете конфесионални общности - на българите християни и на българите мюсюлмани. Населението в близо 2/3 от селищата изцяло е мюсюлманско, а останалите са смесени или само християнски. Съотношенията в така структурираното се религиозно пространство почти не се променят във времето. Към края на

[50] Вж. в **Приложение** преводите на регистри от XV - XVI век BOA, MAD 525, TD 7, TD 70, TD 167 и TD 403.

XIX век В. Кънчов заварва общо взето същата пропорция между християнство и ислям в поселищната мрежа на района[51]. Така че активните етнорелигиозни процеси в Западните Родопи с Поместието начеват след средата на XV век и, развивайки се с различна скорост на отделните си етапи, постепенно стихват към първите 2-3 десетилетия на XVIII век. В такъв смисъл хронологичните рамки на изследването са съобразени с началото, апогея и приключването на религиозното обръщенство. Наличният изворов материал подходящо разкрива отделните етапи в развитието на този продължителен процес, на чиито анализ е посветена поголямата част от изложението. Читателят има възможност сам да прецени доколко предложените хронологични рамки обхващат изчерпателно разглежданите процеси, проследявайки оригиналния изворов материал, предложен в приложението към труда.

Очертаните дотук проблемни кръгове отдавна привличат вниманието на изследвачите, тъй че с времето се натрупа солидна "родоповедска" литература. Нейният анализ трудно би се вместил в традиционния историографски преглед. Използваните заглавия са представени в библиографията, а някои съчинения ще бъдат подробно анализирани в самото изложение. Прочее, ако трябва да се спрем върху изследванията конкретно върху Неврокопско през османския период, то това няма да е нищо повече от обзор върху неколцина студии и изброяване на досега издадените малобройни извори. Тогава би ни се наложило да заключим подобно някои наблюдатели, че освен студията на Стр. Димитров, българската историография не е дала досега друго представително изследване на този район[52]. Всъщност неврокопските българомюсюлмани са част от големия проблем за етнорелигиозните промени в Родопския масив, а работата на българските историци върху тази тема има дълга традиция.

Обстоен неин преглед неотдавна извърши Б. Алексиев[53]. Този автор представя всичко по-значимо, излязло изпод перото на българските историци, подлагайки главните изследвачески направления, а и отделни тези, на критичен анализ. Тази работа е забележителна с това, че съдържа един вид оценка на новото поколение български историци върху усилията на предходниците. Тя предизвика и ответна реакция[54], тъй че в сблъсъка на мнения се каза всичко онова, което трябва да се знае за състоянието на българските изследвания върху демографските процеси и ислямизацията в Родопите. Затова тук ще си позволя да добавя съвсем малко и така ще отбягна риска да повторя вече казани неща.

---

51 К ъ н ч о в, В. Македония. Етнография и статистика, с. 43, 193-197. Срв. Македония и Одринско. Статистика на населението от 1873 г. Съставител Й. Йорданов, С., 1995, 125-135.

52 Става дума за Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в.; Вж. също с. 3.

53 Вж. А л е к с и е в, Б. Цит. съч.

54 Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани?, 134-139.

Големият интерес към българомюсюлманската тема се заражда през епохата на Възраждането, когато се появяват ред "измислени, произведения (Летописна бележка на поп Методи Драгинов, бел. моя, Е. Р.), оказали изключително силно въздействие върху умовете и поведението на българите през XIX и XX век... и които попадат в основата на съдбовни политически и културно-религиозни решения"[55]. Доста преди съчиняването на "измислените произведения" и съвсем скоро след появата на "История славянобългарска", в един от нейните преписи се появява доправка от неизвестен автор, която предлага историческото сказание за т.нар. "Второ разорение на България" и "потурчването" на обширни български райони, включително Доспат планина[56]. Очевидно още по онова време българското общество вече търси **причините** за наличието на мюсюлмани, говорещи на български език, точно така, както го занимава и проблемът с гърчеенето. Но ако едно легендарно обяснение на "потурчването" напълно съответства на епохата, то най-малкото странно изглежда, че дълго време след това, чак до наши дни, подходът към разпространението на исляма до голяма степен остава подвластен на историческото митотворство. Все пак, когато легендарните разкази нахлуват в младата българска историография, веднага са заявени и първите съмнения: "Кога се започнало турчението в Чепино, точни исторически данни липсват, а и самите народни предания са доста тъмни..."[57] В по-ново време обаче критичното отношение към историческия мит не се задълбочи, а тъкмо обратното - доста автори се заеха да доказват рационалния елемент в него[58].

Всъщност интересът през следосвобожденския период към т. нар. "помашки проблем" не е собствено историографски, а вълнува цялото общество. Неговото внимание е концентрирано главно върху Чепинския район, който след Съединението формира най-големия "помашки край" в българската държава, тъй като Западните Родопи с Неврокопско и Чеч са все още в османските предели. С какво ангажира това население вниманието на българите? Наблюдателите твърдят, че обществеността и политическата практика желаели да пресекат изселническия поток на българомюсюлмани към Османска Турция. Подемат се инициативи за свестяване на това население чрез образование и просвещение. Започва събирането на дарения в пари, учебни помагала и книги, със средства от бюджета участва и правителството. Но както често става с българските работи, след кратък първоначален ентусиазъм делото бързо се опорочава: събраните пари потъват в джобовете на ръководството, книги и помагала са пръснати по тавани и мазета, вместо да попаднат в читални и училища... Резултатът е плачевен. Хр. Попконстантинов споделя тия

55 Пак там, с. 143.
56 Вж. Д р и н о в, М. Отец Паисий. Неговото време, неговата история и учениците му. - Периодическо списание (Браила), I, 1871, кн. 4, 18-19.
57 П о п к о н с т а н т и н о в, Хр. Чепино. - СбНУНК, кн. XV, С., 1898, с. 230.
58 Вж. Г р о з д а н о в а, Е. Ст. А н д р е е в. За и против хрониката на поп Методи Драгинов - без пристрастия и предубеденост. - Rhodopica, 2002/1-2, 465-469.

си наблюдения: "Споменах, че със свестяването на помаците се гонеше и целта да се предотврати изселването им... Освен от фанатизма, подклаждан периодически през рамазанските пости от цариградски софти..., изселването става и по следните причини: а) закоренялата вражда между батачани и чепинските помаци, които взеха участие в баташкото клане; б) грубите обноски на чиновниците към населението; в) умъчняване на поминъка от новите погранични условия; г) навика на населението да не изпълнява законите; д) военната повинност; е) нетактично водене на пропагандата за свестяване на помаците; ж) падане на традиционното първенство на агите; з) лакомията на някои богаташи да прекупуват земите на помаците... Изселването на чепинските помаци води началото си още от първите дни на Освобождението"[59].

Последната бележка на този автор е много важна. Тя разкрива, че всички връзки в съзнанието на българите мюсюлмани за причастност към българската нация вече са прекъснати. Попконстантинов твърди, "че помаците се чувстват турци или османлии, като по тази причина сънародниците им българи-християни не смеят да им казват в очи, че техните деди са изповядвали друга вяра, и ги наричат турци"[60]. Тези впечатления на един непосредствен наблюдател разкриват голямата сложност на проблемите, наследени от османското минало. Те не са преодолени впоследствие, а с течение на времето постоянно се възпроизвеждат, за да стигнем до насилствената смяна на мюсюлманските имена в България (1971-1989), което освен всичко друго, разкрива и слабостта на българското общество да осмисли и приеме собствената си история такава, каквато е.

Историографското разработване на българомюсюлманската тема се намира в непосредствена връзка с всичко това. И вгледаме ли се в досегашните приноси, неизбежно ще се натъкнем на доста противоречиви резултати. Да оставим настрана ролята на историческия мит в подмяната на същинските изследвачески проблеми; тази роля многократно ще бъде разисквана в по-нататък в изложението. Наместо това да се спрем върху **езика на изследванията** - този наглед неочакван ракурс всъщност има много общо с историографските анализи.

Езикът на изследванията включва предпочитания от самите автори понятиен апарат и термини, които служат за изразяване същността на наблюдаваните обекти. Тук се прокрадват и емоциите, придружаващи оценката в историческа перспектива на явленията и процесите. Така че езикът на изследването носи всички нюанси на конкретната среда, в която се извършват наблюденията и анализите, разкрива също така и личното отношение на изследвача към неговия обект.

В езика на историческото изследване се наблюдават две нива на изказа. Първото изразява постигнатата обща гледна точка за нещата. На него са синтезирани върховите постижения на предходниците, станали вече

59 Попконстантинов, Хр. Цит. съч., 250-260.
60 Пак там.

общоприети и заели твърдо своето място в историческите представи на най-широки обществени слоеве. Чрез езика на това ниво са изразени историческите истини "от последна инстанция", но също така и онези елементи от националната историческа митология, които са легитимирани от историците в съзнанието на хората.

Второто ниво в езика на историческото изследване отразява отношението на днешния ден към актуални въпроси на историографията. Тук в изказа се оглеждат текущите обществено-политически реалности, от които в голяма степен зависи съвременното отношение към значими исторически проблеми. По такъв начин езикът на историка твори "настоящето на миналото" и очертава вероятните насоки за осмисляне на историческите събития и процеси в бъдещето. Всяко поколение изследвачи има амбицията да вкара елементи от своя език (понятиен апарат, терминология) в първото ниво, което е призвано да предаде в слово отношението и оценката на нацията към собственото й минало.

Езикът на историка изразява не само достигнати нива в изследваческия процес. Той моделира емоции, отношения и нагласи, които са свързани с господстващия за момента културен и социален модел. В този смисъл езикът на историка се явява функция от текущото историческо време. И тъкмо поради това всяко ново поколение е в правото си да заяви, че не "разбира" или не се съгласява с езика на предходниците[61].

Навлязох в тези разсъждения, за да стигна до един пример от понятийния апарат на днешните изследвания, който обяснява твърде много от досегашните подходи към демографските и етнорелигиозните процеси през османския период. На пръв поглед той е повече въпрос на авторска стилистика, отколкото да е свързан с някакви методологически съображения. Става дума за термина "**помохамеданчване**", производен от названието "**мохамеданин**". Тук няма да разсъждавам доколко употребата му е подходяща и исторически обоснована; за всеки изследвач, който е работил на терен, е ясно, че "мохамеданин" и произлезлите от него "помохамеданчване" и "българомохамеданин" не се възприемат от мюсюлманското население у нас. Много по-съществено в случая е да се разбере, че в случая не става въпрос просто за традиционно възприето название, а за лансиране в българската историография на съвсем конкретна визия към феномена ислямизация.

В изследваческата практика са в оборот няколко широко употребявани трафарета, в които централно място е отредено на разглеждания тук термин: "насилствено помохамеданчване", "системно помохамеданчване", "политика на помохамеданчване" и пр. Тук най-напред трябва да се подчертае, че "мохамеданин - помохамеданчване" се използват само в българския и частично в руския езици. Произходът на термина се корени в православната идея, че религията на османските

[61] Тази ситуация е ясно откроена у Б. Алексиев - представител на поколението изследвачи след промените от 1989 г. Вж. А л е к с и е в, Б. Цит. съч. 79-80.

завоеватели няма Божествен произход, а е изобретение на някой си Мохамед, самообявил се за Пророк на единния Бог. В същото време християните са последователи на Сина Божи и с гордост носят Неговото име. В този смисъл "мохамеданин" носи християнската оценката относно автентичността на исляма - неговите последователи трябва да бъдат назовавани по името на обикновения човек Мохамед, в чиято същност липсва дори частица от Божествената еманация.

От мюсюлманска гледна точка обаче нещата стоят съвсем иначе. Самоназванието на тяхната общност (мюсюлманин - мюсюлманска), е производно от думата ислям - покорявам се на Бог и Неговата воля. Покорният Богу счита себе си мюсюлманин и включването на Мохамед в тази корелация е безпредметно. Едно такова включване носи също толкова пейоративен смисъл, както названията "агарянин" - по името на Аврамовата наложница Агар или пък "исмаилтянин", идещо от нейния син Исмаил.

Следователно, използването в историческите изследвания на думата "мохамеданин" и производният от нея термин "помохамеданчване" нямат никакви сериозни основания. Също толкова неоснователно е и названието "българомохамеданин - българин мохамеданин", макар да се обяснява, че то поставя нашите сънародници - последователи на исляма, в равностойно положение с други неправославни групи като българи католици, българи протестанти[62].

Погледнат от смислово-граматичната му страна терминът "помохамеданчване", получен от глагола "помохамеданчвам", изразява единствено принуда към приемане на мюсюлманската религия. От граматична гледна точка смисълът се променя, щом глаголът получи възвратност чрез частицата "се" - помохамеданчвам се, - но това е рядко срещан вариант в езика на историческите изследвания. Тук нещата сякаш все още са подвластни на възрожденската представа, че българинът може да стане мюсюлманин единствено чрез принуда и насилие. Така че далеч не става дума за издребняване около езикови нюанси, а за подход към разкриване същността на ислямизацията. В този смисъл митрополит Йоасаф в края на XIV век се оказва много по-конкретен: "О, позор! И мнозина *се прехвърлиха* (курс. мой, Е. Р.) към непристойната Мохамедова вяра: едни като се изпоплашиха, от страх, някои като се омекчиха чрез ласкателства или като бидоха победени чрез материална придобивка, други пък се присъединиха към враговете като - поради простотията си - се подмамваха чрез писма и хитрост"[63].

"Помохамеданчване" съдържа в себе си твърде много експресивност. Терминът е най-подходящ за пресъздаване на апокалиптичния ужас от разнообразни насилия, които би трябвало да съпътстват разпространението на исляма. Затова той е свързан и със специфична сти-

62 Р а й ч е в с к и, Ст. Българите мохамедани. С., 1998, с. 10.
63 Вж. К и с е л к о в, В. Митрополит Йоасаф Бдински и словото му за св. Филотея. - Българска историческа библиотека, год. IV, кн. 1, 1931, 202-203.

листика на историческото изложение, характерна с националната си патетика и нетърпимост към "иноверския завоевател" - един подход в писането на история, който преднамерено или не, днес противопоставя хората и религиите едни на други.

В настоящото изследване ще се използва единствено терминът "ислямизация" с еквивалента му "обръщенство в исляма", който е най-точен и е в състояние да обхване всички нюанси на явлението. Названието на нашите сънародници, последователи на исляма, без всякакви съмнения трябва да е едно - **българи мюсюлмани** (и да съществуват някакви съмнения у някого относно етническата принадлежност на въпросните мюсюлмани, убеден съм, че в хода на изложението те ще отпаднат). В специализираните текстове неизменно се налагат и някои названия, които негласно са получили гражданственост сред изследвачите: на първо място "помаци", като в научните дирения то е изпразнено от какъвто и да е пейоративен смисъл. Същото е и с термините "конвертити", "обръщенци в исляма" - названия, изпълнени с конкретен научен смисъл, което е достатъчна гаранция за тяхната добронамерена употреба.

Накрая ще се спра върху едно особено отношение на родната историография към българомюсюлманския въпрос и свързаната с него демографска и етнорелигиозна проблематика. Не може да не направи впечатление, че като цяло тя оставя затворена в проблемния кръг, очертан още от пионерите на родоведските изследвания Хр. Попконстантинов, Ст. Шишков и В. Дечов. Настоятелното изследване на езика, фолклора, традициите и обичаите, поминъка, названията и самоназванията на това население, както и многобройните селищни истории дадоха изключително положителен резултат и в същото време положиха силен етноложки акцент върху проучванията. Така се създаде ситуация, в която се откроиха два методологични подхода, всеки със своите минуси и плюсове: историческият подход, при който явленията и процесите следва да се разглеждат в диахронен аспект, но твърде често се оказва, че липсват достатъчно извори за пълноценни наблюдения; етноложкият подход, призван да осъществява наблюдения и анализ на човешки групи, като същевременно трябва да реши дилемата: да направи опит да възстанови едно минало, чиято история е безсилен да достигне, или да прави история от настояще без минало.

Трудно е да се каже кой подход е "по-работещият" - засега сякаш етноложките проучвания привличат повече усилия. Това потвърждава и най-последният принос върху българите мюсюлмани на Ст. Райчевски[64]. В него авторът анализира писмените свидетелства на пътешественици и други непосредствени наблюдатели (тук са събрани сведения от езиков и етнографски характер, доказващи българския произход на тази група), очертани са географските предели на българомюсюлманите, отново е

[64] Р а й ч е в с к и, Ст., цит. съч.

поставен на вниманието въпросът за техните названия, самоназвания и прозвища. Ст. Райчевски не приема възможността да се занимава с чисто исторически аспекти на проблема, където главното внимание в досегашните изследвания е насочено към ислямизацията: кога, по какъв начин или поради какви причини е станала тя[65].

Игнорирането на тази посока всъщност изправя автора пред опасността да се доближи по различен път до вече добре изяснени страни на българомюсюлманския феномен. В същото време проблемът за ислямизацията далеч не е категорично изяснен и продължава да е източник на многобройни актуални въпроси. Той не е частен, свързан само с миналото на отделна група население, а засяга историческото битие освен на българите, а и на останалите балкански народи под османска власт. Не са ли общозначими въпросите за религията и междуконфесионалните отношения, за насилието и мястото му в ежедневието на хората и в държавната политика? Да, това са общоисторически въпроси и отговорът им в "османски вариант" е път към по-широки обобщения относно поведението на исляма в чужда религиозна среда, за характера на османската държавност, всъщност, пред изследвача се явява възможност да разкрие материалните и духовните условия, в които се развива българския етнос столетия наред.

Разширяването на проблемния кръг само чрез наблюдения върху един единствен елемент от османската действителност не е нито претенциозно, нито пък преувеличено. В крайна сметка групата на българомюсюлманите е **единственият** безспорен резултат от разпространението на исляма. Наблюденията върху социалните условия, в които са били поставени, дава отправна точка за анализи, дори и за аналогии с други части от българското пространство. В същото време насочването на усилията изключително към етноложкия аспект постоянно ни връща към добре поставени и в голяма степен вече разрешени проблеми: език, традиции, народна култура, географски предели... Така споменатият току що последен труд върху българомюсюлманите ни отпраща към въпроси, много от които се считат за решени и вече стоят във фундамента на модерните изследвания. Това своеобразно връщане към началото или пък към едно обобщаване на вече свършеното, налага въпроса: защо в българската историография често се случва да се обръщаме назад, наместо да се върви напред?

Отговорът се намира в характерната обстановка около помашкия проблем, която, особено през последното десетилетие, все така предизвиква напомняне и обобщаване на резултатите с оглед отстояване на достигнати вече научни нива около българомюсюлманите. Съвсем очевидна е очерталата се напоследък (в отрицателния смисъл на думата) "балканизация" на проблема. През 1996 г. в Гърция се появи "Помашко-гръцки речник" като едно продължение на идеята, че българо-

65 Пак там, с. 7.

мюсюлманите представляват всъщност славяногласни елини, изповядващи исляма. В същото време някои българомюсюлмански среди, като реакция на цялата идеология, съпътстваща т.нар. възродителен процес, демонстрираха отношение, категорично отхвърлящо вече безспорно доказани положения. Такава е книгата на М. Дорсунски, в която е направен опит да се докаже, че мюсюлманското население в Централните и Западните Родопи било от арабско потекло[66]. В такава среда съчинението на Ст. Райчевски изглежда навременно, макар че обстоятелствата, които са го предизвикали, по принцип свиват изследваческия хоризонт. Затова настоящият труд ще отбягва проблеми, отдавна изяснени от историографията. Преди всичко защото българските изследвачи вече разполагат с достатъчно нови извори, които чакат да бъдат усвоени, а пред посветилите се на демографските и етнорелигиозните процеси се разкри простор за прилагане на нови подходи, без ограничения и предразсъдъци от идеологическо естество. Така най-сетне въпросите около българите - последователи на исляма, могат да бъдат разглеждани без предубеждения, илюзии и митологизации, което е достатъчна гаранция, че и човешките права на нашите сънародници мюсюлмани не ще бъдат за пореден път накърнени.

И най-накрая бих искал отбележа, че в хода на изложението ще бъде отделено по-специално внимание на някои приноси или изследвачески тези от чуждата историография, които засега стоят незабелязани или пък са малко използвани в българските изследвания - на Р. Булиет, Р. М. Итън, В. Менаж, М. Соколоски и др, които ще бъдат разгледани на съответното място. Това съвсем не означава, че този труд изчерпва съществуващата литература. Тук по-скоро става въпрос за пристрастност към определени автори и споделяне на техните идеи. Читателят в крайна сметка е този, който ще прецени доколко предложената нова гледна точка е ползотворна.

66 За нея Вж. Д и м и т р о в, Стр. Недоумици и грешки в една книга за българите мохамедани. - Rhodopica,1998, кн. 1, 199-212

П Ъ Р В А Г Л А В А

ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ПОМЕСТИЕТО КАТО ЧАСТ ОТ ОСМАНСКОТО СОЦИАЛНО-ИКОНОМИЧЕСКО ПРОСТРАНСТВО

Още в началото трябва да се отбележи, че западният дял на Родопите до вододела при Доспат, долината на река Места, селищата в източните склонове на Пирин и областта Чеч на юг, не са сред стратегически важните за османците райони. Тази изключително планинска област отрано попада в добре охраняваната държавна вътрешност и не създава никакви главоболия на завоевателите през цялото им господство. Релефът и екологичните особености, характерни за райони с надморска височина от 500 до 1000 м., не са особено благоприятни за земеделска дейност. Изключение прави Неврокопската котловина и нископланинските места на Родопите в поречието на Места, които предлагат добър агроклиматичен ресурс на земеделеца. Но и по-високите части на района също имат известни преимущества, сравнени с други планински места в непосредствена близост на изток и запад. Тук освен западният въздушен пренос, влияние върху локалния климат оказва периодичното нахлуване на по-топъл беломорски въздух, което става под влияние на циклоналната дейност в Средиземноморския басейн. Средната годишна температура от 11.3^{o} и разпределението на валежите по сезони и месеци определя климата в района (без високия планински пояс) като преходно средиземноморски.

За сметка на това пък високите части на оградните планини имат друго предимство - те предлагат изключително подходяща среда за развитие на животновъдството. Тъкмо това благоприятно съчетание на условия за двата основни стопански отрасъла на прединдустриалните времена - земеделието и животновъдството, определя открай време оживеността на този планински край. Прочее, най-ранните следи от човешко присъствие в Неврокопско се отнасят още към новокаменната епоха (неолита) и началото на каменно-медната епоха (енеолита).

Една характерна особеност на района е, че тук можем да говорим за съществуване и на "местна индустрия", развила се далеч преди появата на османците. Селата, разположени по южните склонове на Пирин и Али ботуш (Славянка), наричани *мървашки*[67], са известни с традициите си в рудодобива и производството на желязо. През османс-

[67] За мърваците и Мървашко Вж. К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Места, Струма и Брегалница. - Сборник народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XIII, С., 1896, 348-352.

кия период този отрасъл е във възход и съперничи на всички известни железодобивни центрове по Балканите, включително и Самоков[68]. Както ще видим по-нататък, тази особеност в икономическия пейзаж на района оказва влияние върху демографското и етнорелигиозното му развитие през османско време.

Стабилните пътни връзките на Неврокопско с останалия свят се изграждат през римската епоха, когато са прекарани отделни транспортно-съобщителни линии към области на провинция Тракия. Една от пътните артерии минава през железодобивния район около Парилската седловина и по течението на р. Бистрица се свързва с Via Egnatia. Вторият път идва от юг по коритото на Места, навлиза в Неврокопското поле и поема на североизток през днешните с. Ковачовица, местността Беглика и град Батак, за да стигне долината на р. Марица. На север срещу течението на Места съществувал черен път към Разложкото поле. Тези пътища продължават да функционират и през ранновизантийския период и по време на Първата и Втората български държави. Следите от римското пътно строителство стоят по терена и днес.

При османците обаче връзките на Неврокопско с останалия свят не изглеждат достатъчно надеждни. Всъщност не може да се каже нещо по-конкретно за транспортно-комуникационната система поради липса на достатъчно сведения. Османските извори съобщават за път, свързващ град Пазарджик с Неврокопската котловина през Батак, Доспат и Сатовча. Дългата отсечка между Батак и Доспат била трудна за поддържане, тъй като минава през сложен планински терен и по нея няма нито едно населено място. Този път се оживява през управлението на султан Мехмед IV (1648-1687) - страстен ловец, който си харесва Доспатската яйла (сега на дъното на яз. Доспат) за ловни експедиции[69]. Неговите приемници също ловуват по тези места, случва се оттук да се прехвърли и войска от Горна Тракия в посока Беломорието[70]. Като цяло обаче районът не изглежда леко достъпен, поне от тая си страна.

В южна посока от Неврокопското поле, по течението на Места, води път към Драма и Серес. Той ще да е бил по-благоустроен, тъй като по него минава продукцията от железодобивния район в Мървашко. На север от котловината пък, пак по Места, води път през живописната Момина клисура към Разлога, а оттам към Самоковското поле или София. Както се вижда, по османско време главните посоки на комуникационните връзки остават все същите, но пътищата далеч не са толкова проходими и сигурни. Дори през XIX век пътешественици, обикалящи тази част на Родопите, срещат големи трудности в придвижването и

68 Г е о р г и е в, Г. К. Рударството в Югозападна България и Югоизточна Македония. С., 1953, с.6; А н д р е е в, Ст., Е. Г р о з д а н о в а. Из историята на рударството и металургията в българските земи през XV - XIX в. С., 1993, 18-19.

69 D e f t e r d a r S a r ı M e h m e d P a ş a. Zubde-i Vekayat. Tahlil ve Metin (1066-1116 / 1656-1704). Ankara, 1995, p. 17.

70 Ц в е т к о в а, Б. Извънредни данъци и държавни повинности в българските земи под турска власт. С., 1958, с. 188.

се оплакват, че по някои места около Доспатския вододел трябвало да следват пътеки, прокарани от дивите животни[71].

Колкото и труднодостъпен да изглежда този край от българското пространство, през целия османски период той запазва гъста и добре развита селищна мрежа. В османските регистри от XVI - XVIII век ми се отдаде да установя **над 130 села** в тогавашната *каза* Неврокоп[72]. Не ще съмнение, че огромното множество от тия населени места, ако не и всичките, са от предосманско време, а за доста от тях има сведения, че съществуват още през Античността. Тази рядка за такава надморска височина селищна гъстота има и още една особеност - в нейния състав има град.

Както се знае, в целия Родопски масив по османско време срещаме само села, с едно изключение - град Неврокоп, днешният Гоце Делчев. Той е разположен в едноименната котловина на около 500 м. надморско равнище, заградена от склоновете на Родопите и Пирин. Строи го император Траян (98 - 117 г. от н. е.) в чест на победата си над даките в Добруджа и му дава името Никополис ад Нестум (град на победата на р. Места). Наличието на град в тази селищна конфигурация внася съвсем други елементи в историческото й развитие, тя става район със самостоятелно административно, стопанско и духовно значение. При римляните Никополис има свой Градски съвет и Народно събрание, секат се монети. В границите на Византийската империя градът е автокефално архиепископско средище, подчинено направо на Константинопол. По време на Първата българска държава той е включен в *комитата*, обхващащ Източен Пирин и Западнородопската област, а от XII век нататък областта неколкократно преминава в пределите на Византия, ту на Втората българска държава или пък с нея се разпореждат независими властели. Най-ранната известна засега османска регистрация на района от 1444 г. съобщава град Неврокоп като център на *нахия*[73]. Тридесетина години по-късно Неврокопско е описано като *вилает*[74] (в смисъл на самостоятелен фискален район), а вече в началото на XVI век градът е център на *каза* - провинциална съдебно-административна единица, спадаща към *санджака* Паша[75]. На нейния обхват конкретно ще се спрем по-нататък, а преди това се налага да обърна внимание на друг един проблем.

Предстои ни да се занимаем със сравнително малък дял от българското пространство и както се каза - не от най-важните за османците. Тяхната административно-управленска система обаче е изградена така, че въпреки технологичните условия на епохата успява да разпростре равномерно действие по цялата територия на огромната държава. Да се мисли тогава, че едни части на империята усещали режима в пълната му сила,

[71] Д е р и б е е в, Б. Огюст Викенел в Родопите. - Родопски сборник, V, 1993, 247-251.
[72] Териториалният обхват на османската *каза* Неврокоп далеч надхвърля границите на днешната община Гоце Делчев. Близо половината от нейните селища днес се намират на територията на Гърция.
[73] BOA, TD 525, fol. 13.
[74] Пак там, TD 7, fol. 352.
[75] Пак там, TD 403, fol. 193.

намирайки се в близост до властовия център в столицата, за разлика от периферията, е безпредметно. Разбира се има и места, където османската власт така и не успява да се реализира, както на нея самата й се иска, и тогава тя отстъпва по-широки права на самоуправление. Такива места са областта Мани (Южен Пелопонес), Химара в Северен Епир, албанските планини или в някои райони на Източна Анадола. Но там, където режимът и неговите институции веднъж са вече установени, видовете власти действат стабилно в един продължителен исторически период, чак до всеобщата политическа анархия в Империята от втората половина на XVIII век. Каква е тази концепция за управление, която успява да се реализира подобаващо, независимо по коя част на огромното държавно пространство? Тъй като в изолирания планински район на Западните Родопи неврокопчани изпитвали най-непосредствено нейното действие, ще се наложи да се опишат някои от характерните й черти.

За властта и хората в държавата на Османовци

От дълго време в българската историография се е наложило схващането, че османската държава представлява централизирана феодална империя, чиито несъвършени институции не донесли нищо ново на завладените балкански земи, освен дето върнали закономерното развитие на тукашните народи столетия назад към отдавна изживени етапи в общественото им развитие. В същото време в турската историография, където османската тема се разработва като част от националната история, господства тезата за високоорганизирана османска държава, уникална в своето вътрешно устройство в сравнение с нейните съвременници от XV - XVII век на Стария континент и в Азия. Една важна особеност я отличава от тогавашния европейски модел, твърдят турските историци: държавата на Османовци не може да бъде определена като феодална - отношения от такъв тип в Империята липсват. Ако отделни белези все пак са налице, те се дължат на остатъци от феодалното наследство на сринатите балкански общества (очевидно застъпниците на тезата отчитат обстоятелството, че доосманските Балкани принадлежат към друг, към европейския културно-исторически ареал).

Както при близкоизточните мюсюлмански образци на държавна власт, цялата управленска структура на османците зависи единствено от височайшата воля на владетеля. Системата за управление на султанските роби (*кул*), която обхваща буквално всеки един от държавните служители - от най-дребния до *великия везир*, поставя **едни и същи** условия и изисквания към обществените елити, което прави възникването на привилегии от западен тип невъзможно. Така в османската държава през

нейните най-бляскави времена - XV - XVI век, господства правилото: всеки да си знае мястото и работата[76]. В тази светлина социалната стратификация на османското общество добива следния вид: **класа на военните** (*ехл-и сейф* = хора на меча), която се занимава със завоеванията, устройството и управлението на държавата; **класа на невоенните маси** (*сюрюлер* или *рая* = стадо), чиито задължения са общественото производство и редовното плащане на данъците[77]. Представена в този вид, Османската империя наистина изглежда централизирана концептуална държава от източен тип със съвършено действащ социално-икономически механизъм, който фиксира мястото на всеки един индивид в обществото.

Тезата е обективистична и предлага смислен подход към принципите на османската държавност. Разбира се, тук трябва да се отчете обстоятелството, че повечето от нейните поддръжници не надхвърлят досегашните констатации, оставайки си с романтичния дух около заключенията за изключителността на османската уредба. В същото време опитите на марксистката историография да обясни обществената организация на османците чрез шаблоните на историческия материализъм не дадоха положителни резултати: най-общо казано, постигнато беше само това, че когато изследвачите от тази школа определяха османската държава като феодална, техните опоненти заявяваха, че това се върши от идеологически съображения[78], което си беше точно така.

Основанията за подобни претенции са предостатъчно. Марксистката медиевистка школа свърза концепцията си за феодализма с учението за обществено-икономическите формации и, определяйки на тази основа главните му черти, обяснява цялата история на човечеството през Средновековието. Твърде старателно се подчертава значението на производствените отношения, в центъра на които стои господството на едрата поземлена собственост, оценявана с думите на К. Маркс "като истинска основа на Средновековието, на феодалното общество". В социалните отношения акцентът падна върху антагонистичния характер на феодалната формация, където двигател на общественото развитие се оказа "класовата борба", представена от основното противоречие между селяни и феодали. Така политизирането на социалните явления и процеси, абсолютизирането на класите и класовите противоречия и митологизирането на социалните антагонизми в обществото, създадоха изкривена представа за облика на средновековния свят. Подценени се оказаха основни компоненти на историческия процес - държавата, социалните групи, етническите взаимоотношения и процеси, религията и цивилизацията, като резултатът от това не можеше да не доведе до опростяване на средновековното минало[79].

---

[76] B a r k a n, O. L. Turkiye'de Servaj var mi idi? - Belleten, Cilt XX, Sayi 78, p 26.
[77] B a r k a n, Ö. L. Osmanlı Imparatorluğunda Çiftçi Sınıflarının Hukuki Statüsü. - Ülkü, Cilt IX, Sayı 50, p. 35; I n a l c ı k, H. The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600. London, 1975, 67-69.
[78] Вж. K i e l, M. Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. Maastricht, Van Gorcum, Assen, 1985, 56-66.
[79] Българска критика върху традиционните схеми на марксистката медиевистика Вж. у Н и к о л о в, Й. Увод в общата медиевистика. С., 1994, 188-191. Разбира се на критичен анализ подлежат и доскорошните изследвачески опити върху османската социално-икономическа история и на автора на настоящите редове.

В османистичните проучвания този подход се оказа сложно преплетен с изследването на отношенията, внесени от тюркомюсюлманите в Европейския Югоизток. В парадигмата на историческия материализъм тези отношения не изглеждат нови, защото се смята, че били отдавна изживени от народите на завладените страни; на развитите производителни отношения, довели до зрели феодални отношения, завоевателите натрапват своите раннофеодални институции, в което всъщност се състои и реакционната същност на османското нашествие. Схемата, изградена единствено върху анализа на производителните сили и производствените отношения, изключва възможността за поява на нови закономерности в общественото развитие на завладените земи. Докато в областта на икономическите отношения сравнителният подход в анализа на привнесено и заварено е работещ, то при преминаването от икономическата към политическата плоскост хоризонтът се свива[80]. Законите, според които се развива социално-политическата действителност във Византия и държавите от Европейския Югоизток до османското завоевание, не са в сила за мюсюлманските общности в съседство. В Мала Азия през XI - XIII век ислямските пришълци постепенно установяват нови обществени правила, твърде различни от традициите във византийската културно-политическа сфера. Върху тюркоислямския модел на държавно устройство израства Османската империя и оттук нататък политическото развитие на включените в нея земи и народи вече се превръща в сфера за изследване, разбираема сама по себе си. Това обезсмисля издирването в османското обществено развитие на "основните закономерности на феодализма" - приоритет на марксистката османистика. За разлика от феодалния Запад в османските предели вече са в сила други закони, а и последиците са други.

Един от най-изтъкнатите историци на XX век Арнълд Тойнби, разглеждайки уникалната продължителност на османското господство над православното християнство в Югоизточна Европа, намира частично обяснение на феномена в обстоятелството, че "османлиите служат на позитивна политическа цел, като дават на православния християнски свят *универсална държава,* която той сам не може да си създаде"[81]. Ако не се познават "техническите", по думите на автора, термини на неговото монументално "Изследване на историята" (*универсална държава* е един от тях), балканският християнин - любител на историческата тема, едва ли би приел спокойно определението "*универсална*", приложено към османската държавност. Още в по-голяма степен това важи за твърдението, че държавнотворческата дейност на османлиите била в служба на позитивна политическа цел...

А всъщност става дума за следното: на първо време А. Тойнби заявява, че *универсалните държави* възникват след, а не преди разпадането на цивилизациите. Второ, те са продукт на доминиращи малцинства - т.е.

80 T o y n b e e, A. J. A Study of History. Abridgement of volumes I-VI. New York & London, 1961, 40-41.
81 Пак там, с. 130.

на някога творчески малцинства, загубили творческата си мощ. Негативността е отличителен белег на тяхното авторство, а също така съществено условие за създаването и поддържането им. *Универсалните държави* са симптоми на социално разложение, институция, "пасивна, консервативна, архаична и фактически негативна във всяко отношение". Английският изследовател окръгля представата за този исторически феномен така: "Упоритостта, с която *универсалните държави*, веднъж установени, се държат за живота, е една от техните най-забележителни черти, но тя не бива да се бърка с истинска жизненост. Това е по-скоро упоритото дълголетие на старото, което отказва да умре. Фактически *универсалните държави* проявяват силна тенденция да се държат, като че са цел сами по себе си. А всъщност те са етап в процеса на социално разлагане и ако имат някакво значение извън това, то е само в достойнството им да са средство към някаква цел, която е извън и отвъд тях"[82].

Това са по-важните черти на *универсалните държави* и непредубеденият анализ ще ги открие в османските реалности. Османската държава възниква като *универсална* за балканския православен свят върху разпадащия се византийско-балкански държавнополитически модел, чиято криза и последвалият безвъзвратен крах затвърждава османците за дълго време на историческата сцена. Създателите на мюсюлманската империя успяват да съберат отломките на средновековната балканска държавност и да ги вградят отново, съхранявайки едновременно с това своето в един непознат свят. Те налагат мир и свой ред в голямото християнско общество, започнало да се разлага, и сериозно да застрашат още по-голямото християнско общество, което все още хвърля сянката си върху цялото човечество. Ще трябва да мине доста време, докато покореното население от православни християни се почувства измамено от *pax ottomana*, който първоначално го примирява с османското господство. А дотогава социалните и икономически елити на огромни маси балкански жители ще служат като градиво за структурите на османската *универсална държава*. Новите господари на Балканите съумяват да съчетаят собствените обществено-икономически форми със заварените, което се оказва печелившият подход към изграждането, укрепването и усъвършенстването на държавната им система. Следователно, за да се осмисли битието на българите и останалите завладени народи през първите векове на османското господство, е нужно да се схване, че изграждането на мюсюлманската империя не минава без тяхно участие. Включването на оцелялата тъкан на разбитите общества в структурата на османската *универсална държава* показва, че нейният завършен вид не е изключително резултат от таланта и прозорливостта на първите владетели, съчетали класическите близкоизточни образци на държавно строителство с тюркомюсюлманския модел на управление. Османският успех на Балканите,

82 T o y n b e e, A. J. A Study of History. Abridgement of volumes VII-X. New York & London, 1957, p. 2

където всъщност се оформя ядрото на бъдещата империя, се дължи на продължителен синтез между заварените икономически, военни и управленски модели със средноазиатската политическа и държавнотворческа традиция. Усвояването на местно наследство осигурява на завоевателите една работеща икономика и постоянен прилив на бойни сили в редовете на армията; усвояването превръща османската агресия в чужди земи в трайно завоевание, като същевременно омекотява конфликта между заварено и привнесено, между покорени и победители, а това в крайна сметка решително допринася за затвърждаването на властта в новите земи. В резултат от това ред османски владетели намират историческата си мисия в роли, непредвидени от основоположниците на османската държавност: изграждат съобщителни мрежи, поддържат редовна армия и създават гарнизони, развиват градски центрове, изграждат юридическа система и граждански служби, развиват сложна финансова система с мощно парично обръщение и т.н. Безспорните успехи на османците в това поприще формират период (XV - XVI век), определян от изследвачите като "класически" в историята на османската държавност.

"Класическият период" хронологически обема една значителна част от настоящото изследване. В него е заложено началото и първоначалното развитие на интересуващите ни исторически процеси, което налага да се разгледат някои негови основни категории. Много от съвременниците на въпросния период в Европа изтъкват като една от неговите главни отличителни черти управленския деспотизъм, което в очите на тогавашния ренесансов човек изглежда безкрайно далеч от представите му за обществено устройство и управление[83]. Примери на диктатура и деспотизъм съществуват и в европейския контекст успоредно с османската действителност, но тук веднага можем да открием една съществена устройствена разлика в обществения ред, която се заключава най-общо в следното: в европейската реалност принадлежността към една класа е неизменно предопределена от социалния произход и само необичайната дарба или късметът могат да я променят. Това от своя страна ограничава в много тесни рамки състава на управленските елити. В османската държава тези отношения стоят в съвсем друг порядък, който отразява не само различна социална практика, но отправя към други устройствени принципи, разкривайки една съвсем друга философия на държавно управление. В основата на тази философия лежи робската институция (*кул*), или казано със съвременна терминология, *османската управленска номенклатура*[84].

В империите, изградени върху принципите на ориенталския деспотизъм (нека в случая под *ориенталски деспотизъм* разбираме принципите на централизма и концептуалността така, както ги възприемали и

83 Вж. М а к и а в е л и, Н. Владетелят. - В: Избрани произведения, С., 1985, с. 29.
84 По въпроса Вж. Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век. (Монопол на *девширметата* върху властта - първи и втори етап). - Историческо бъдеще, бр. 1-2/1999, с. 5.

прилагали средновековните мюсюлмански общества), се създават изключително благоприятни условия за налагането и господството на **авторитарен режим**[85]. В такава среда чудесно функционира властнатрупващата и властконцентриращата машина на тоталното господство, която при своето действие се стреми преди всичко към осъществяване на пълен контрол върху общественото битие в условията на пълно незачитане на стойността на човешкия живот. Затова авторитарната система налага себе си чрез една много важна социална операция - превръщане на поданиците в **маси**[86].

На пръв поглед изглежда, че този термин е чужд на понятийната система на османистичните проучвания. В действителност обаче той изразява една съвсем реално съществуваща социална категория в османската държава - ***раята*** (осм. *reaya*). Една от характерните черти на масите е, че те остават вън от каквото и да било социално или политическо разслоение. Тъкмо такова е положението на *раята* в обществената стратификация на османската държава и в такъв смисъл тази категория не може да бъде възприета като класа. Някои тогавашни наблюдатели я определят като "поданици"[87], но най-близък и точен до реалното състояние на нещата си остава самият превод на османското *reayya* = стадо. Марксистката школа (или по-точно българската османистика през нейния марксистки период) също схващаше подсъзнателно това особено положение на *раята*, което си личеше от безпринципното редуване на понятия от рода на "трудовите маси", "народните маси", "потиснатите народни маси", "масата на експлоатираното селско население" и пр. Някои изследвачи, застъпници на теорията за т.нар. *азиатски модел на производство*, твърдят, че селяните при османците "не представлявали самостоятелни единици, а били компонент от едно голямо цяло, границите на което стигат дотам, докъдето се простира държавната власт"[88]. Ще рече, че селяните са интегрирани в това голямо цяло чрез задължението да доставят на държавата излишъка от производството си под формата на данъци, а административният апарат прибирал въпросните излишъци (данъци) от името и в полза на фиска.

При внимателен прочит тук може да се открият съществени неща: първо, голямото цяло, за което е реч по-горе, е всъщност *раята*, която може да бъде открита само там, където съществува османската власт. Това не са просто селяни, съпоставими в положението си със западноевропейския *серв*, а **селско и градско**[89] население = **маси**, чието икономическо и

85 М. Вебер въвежда термина *султанизъм*, за да определи управленските режими, изградени върху източната тирания и деспотизъм, Вж. W e b er, M. Economy and Society. Barkley, 1978, 226-235. Турският изследвач М. Т. Гьобилгин пък предлага друг подходящ термин - "*монокрация*", Вж. G o k b i l g i n, M. T. La monocratie. - Recueil de societe Jean Bodin pour l'histoire comparativedes institutions, vol. XX, 1970.

86 Срв. А р е н д, Х. Тоталитаризмът. С., 1993, 21-64.

87 Р и к о, П. Сегашното състояние на Османската империя и на Гръцката църква. Съст. и прев. М. Киселинчева. С., 1988, с. 37.

88 Вж. I s l a m o g l u, H., C. K a y d e r. Agenda for Ottoman History. - In: The Ottoman Empire and the World Economy. Cambridge, 1990.

89 Преди време доста български и съветски изследвачи разглеждаха *раята* само като селско население. Срв. Т в е р е т и н о в а, А. С. К вопросу о крестьянстве и крестьянском земепользовании в Османской империи XV - XVI вв. - Ученые записки Института востоковедения, XVII, 1959, 4-14; М у т а ф ч и е в а, В. Аграрните отношения в Османската империя през XV - XVI в. С., 1962, 182-184.

социално битие не е свързано с волята на конкретни господари (феодали), а зависело изцяло от интересите и намеренията на **държавата**, представлявана от владетеля и неговия военно-административен апарат.

Засега икономическото битие на *раята* - фискални задължения, стопански дейности, отношение към земевладението и пр., е много по-добре проучено от нейния статут. В контекста на обществените отношения *раята* се явява следствие от премахването на класовата структура в завладените от османците държави. Така са ликвидирани връзките на вътрекласова, съсловна и групова солидарност, което заедно с религиозната дискриминация[90] са условията *sine qua non* за тоталното господство. Без да стига до такъв извод, известният изследвач на "класическия период" Х. Иналджък заключава в една от последните си работи: "Изглежда, че логиката на османската система (на управление, бел. моя, Е.Р.) се заключава във факта, че държавата била създадена вследствие на усилията на малка група професионални воини, нещо подобно на бойно формирование, сплотило се около своя военен лидер Осман Гази. Династията съхранила тази своя централна роля като крайъгълен камък на цялата социално-икономическа структура"[91]. По-нататък Иналджък развива своята мисъл по следния начин: "*Раята* - християни или мюсюлмани, в качеството си на зависима производителна класа, била задължена да се подчинява на класата на военните (*аскери*) и да плаща данъци. Владетелят, съобразно старата традиция, бил представян за пастир, пазещ своето стадо - *раята*, насочвайки го по праведния път. Тази концепция намерила практическо осъществяване в множество предохранителни мерки, чрез които султанът се стремял да покаже своята заинтересованост от положението на *раята*. Целият политически апарат бил съобразен с този принцип и османските султани се стараели да изтъкнат на **масите** (получ. мой, Е. Р.), че владетелят е техният главен защитник срещу всички прояви на насилие и несправедливост от страна на местните власти"[92].

Дори и да не искаме, аналогиите с някои съвсем доскорошни състояния на управленската система в страни от Източна Европа и Азия се налагат от самосебе си. Сякаш дистанцията на времето изчезва и е нужно само обективните дадености да бъдат назовани с днешните им имена... Но засега да оставим сравненията по формален белег, макар че тезата за централизирана и концептуална османска държава предлага подобни изкушения. В случая по-съществено е, че тя представя една реална структура на османския социум: владетелска династия, управленски апарт, маси. Развивалата се през вековете върху тази триада османска държавност постоянно модифицира, според историческите условия, вертикалните

90 Религиозната дискриминация в османската държава засяга не само християните, а и шиитите мюсюлмани и онази част от тюркмените номади в Анадола, които продължават да се придържат към предислямските религиозни вярвания и обичаи на дедите си. Така действието на религиозната дискриминация се оказва много по-широко.

91 I n a l c ı k, H. The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600. - In: An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914. Ed. by H. Inalcık and D. Quataert. Cambridge, 1996, p. 17.

92 Пак там.

елементи на своята структура - институциите. Активният фактор, дори може да се каже - двигателят на този процес, е апаратът (управленската номенклатура). Забележително при османците е, че масите се оказват динамично свързани с номенклатурата, явявайки се за дълъг период от време **главният резерв** за попълване на нейния състав чрез добре разработения в Империята механизъм на данъка *девширме* - принудително събиране от християнското население на младежи за нуждите на двореца и армията. Като се изнесе пред скоби последиците от *девширмето* за религиозното и демографското развитие на покорените от османците народи, може да се приеме в общ политически план, че масите, по-специално християнският им компонент, чрез своите представители в номенклатурата най-пряко осъществяват принос в управлението на държавата. Тук умишлено не употребявам "участват в управлението", макар че апаратът - в голямата си част *райетски* по произход, на практика управлява държавата. Издигането на хора от християнската *рая* към върховете на властта в мюсюлманската империя има огромен психологически ефект върху масите и представлява един от главните фактори в укрепването и развитието на османската държавност в периода XV - XVIII век. Така че под **принос** тук трябва конкретно да се разбира ролята на местния фактор в установяване на османската власт и изграждането на Империята.

В същото време, тъкмо поради социалния произход на номенклатурните кадри, определянето им като класа е твърде условно; на практика те формират (и нищо повече от това) военно-бюрократичния апарат, чрез който авторитарната власт осъществява политическите и идеологическите си функции и, разбира се, **съществува**. Тази представа за "безкласовост" иде от намерението на всяка авторитарна власт да хомогенизира обществото. Османската власт успява в това си начинание, като ролята на единствен социален регулатор през цялото време не спира да играе религиозната принадлежност. По този повод компетентният изследвач на османска история Фр. Бабингер казва следното: "Доколкото в другите (европейски, бел. моя, Е.Р.) страни строго определената класова структура ограничавала възможностите на обикновените хора, на Босфора и най-последният роб можел да се надява чрез силата на характера си и благосклонността на съдбата да се издигне до най-високите постове в държавата... Но това съвършено социално равенство, което навсякъде формира фундамента на ориенталския деспотизъм, било реално само за господстващата група на правоверните. Между нея и християнската *рая* зеела огромна пропаст"[93].

Към точното наблюдение на Бабингер ще си позволя да добавя един съществен детайл. Използвайки изразните средства на германския учен, бих казал, че през "огромната пропаст" на социалното разслоение и религиозната дискриминация османците предвидливо прехвърлят мост,

[93] B a b i n g e r, Fr. Mehmed the Conqueror and His Time. Princeton, 1978, 434-435.

да речем - "моста на *девширмето*", посредством който се осъществява така нужната за всеки авторитарен режим връзка между масите и управляващия ги елит. *Девширмето* осигурява попълненията за военно-административния апарат, вкарвайки многобройни представители на християнската *рая* в редиците на правоверните, където действат други обществени правила, наречени от Бабингер "съвършено социално равенство". Затова на *девширмето* трябва да се гледа не просто като на периодични акции за събирането на момчета за нуждите на еничерския корпус, а по-широко, като фундамент на османската управленска номенклатура[94].

За данъка *девширме* и еничерството вече доста е казано, включително и в българската историография[95]. Тук ще обърна внимание само върху няколко съществени неща, нужни за по-нататъшния ход на изложението. На първо време трябва да се изтъкне, че тъй като еничерството не е само военна служба, а и реална възможност за смяна на социалния статус (дори за попадане по най-високите етажи на властта), с времето то става един от **мотивите** за преминаване от християнство към ислям. На този въпрос предстои да се спра подробно по-нататък, а тук само ще отбележа, че това е един от морално-психологическите резултати от продължителното действие на *девширмето*, както и следствие от голямата духовна нищета, в която изпадат българите през XVII - XVIII век[96].

Друго, което е нужно да се напомни тук около еничерството е, че това съсловие, най-вече неговите най-висши представители във властта, държат османската икономика и финанси под свой контрол. Може би е по-правилно да се каже, че стопанската система и фискалните служби на османците, особено в периода XVII - XVIII век, работят предимно за издръжката на огромната армия и военно-административния апарат, съставени преимуществено от еничери. Това обстоятелство е твърде важно, тъй като то влияе съвсем директно върху икономическото положение на християнската *рая* в османската държава. Ето в какъв смисъл:

Добре известно е, че османският владетел разполага не само с цялата политическа власт, а държи под контрол и икономическия живот в държавата. Най-категоричната проява на всеобхватната султанска власт е върховната собственост на държавата (олицетворявана от султана) върху земята. Политическият резултат от съществувалия векове наред *мирийски* поземлен режим[97] е един управленски елит и една "класа на

94 Обучението на момчета, събрани чрез *девширмето*, за нуждите на султанския двор и висшите служби на централното управление е описано подробно у Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век, 28-31.

95 Вж. Г е о р г и е в а, Цв. Еничерите в българските земи. С., 1988.

96 По въпроса Вж. Р а д у ш е в, Евг. Някои черти от структурата на османското общество през XVIII век (към оценката на "Паисиевия век"). -В: Studia In Honorem Professoris Verae Mutafcieva. Sofia, 2001, 301-313.

97 Въпросният режим бил наложен върху т.нар. *мирийски* земи (осм. *arazi-i miriyye*). Съществената част в този османски термин е думичката *miriyye* - персийско съкращение на араб. *emir*, *emiri* = господар, господарско. Така най-подходящият превод на османското *arazi-i miriyye* е господарска земя, земя на повелителя. Следователно, върховната собственост над *мирийските* земи принадлежала на фиска и на централната власт, олицетворявана от личността на султана. Приходите от данъчните задължения на обработващото я население (*рая*) били използвани за издръжката на държавния апарат, дворцовата номенклатура и платената еничерска армия. Вж. Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в. С., БАН, 1995, с. 219.

военните“, безусловно подчинени и зависими от волята на върховния господар. Това позволява огромната част от османския военно-административен апарат да бъде държан на страна от частното земевладение; неговите представители участват в разпределението на приходите от експлоатацията на селското производство, но съобразно нормите и формите, определени от централната власт. От своя страна същата тази централна власт всякога се отнася към частното земевладение с подозрение, заради опасенията, че от прекия й надзор може да се изплъзнат хора, които да трупат богатства, да добият политически авторитет и така да се превърнат в заплаха за режима.

Особеностите на османския централизиран ред още на времето правят впечатление на европейските наблюдатели. Едни ги обясняват с порядките в султанския двор и манталитета на управляващите - азиатска жестокост, страх от репресии, от физическо ликвидиране, конфискации на имущества и други подобни проявления на “*монокрацията*“. Вниманието на някои съвременници обаче е привлечено и от икономическия модел на централизираната система. П. Рико обяснява: “Всички прекрасни поля на Азия, приятните равнини Темпе и Тракия, цялото изобилие на Египет и плодородието на Нил, разкошът на Коринт, богатствата на Пелопонес, Атина..., България и Сърбия и най-хубавата част от Унгария са събрани заедно, за да задоволяват охотата на еднаединствена личност. Целият обхват на тази огромна територия, земите и къщите, както и замъците и оръжията са собствени блага на великия сеньор, оставени му като дар единствено на негово разположение, тъй като по право са негова собственост“[98].

Тук се налага едно уточнение от финансово-административно естество, което е много съществено за разбиране на османския социално-икономически модел. Огромните земи и приходи, описани от Рико, не са апанаж на короната, макар повечето от тях да са включени в категорията *султански хасове*. Въпреки определението *султански*, приходите от тези владения не пълнят личната каса на владетеля, а са **главният източник на средства за държавната хазна**. През 30-те години на XVI век 88% от целокупните държавни приходи се формират от *мирийската* собственост, като 51% постъпват от *султанските хасове*, а 37% са предназначени за *тимарско-спахийската* система. Останалите 12% са в частния сектор - *мюлкове* и *вакъфи*[99]. Изследванията отдавна установиха, че с времето делът на *султанските хасове* нараства за сметка на спахийските *тимари*, за да се окаже накрая, че *хасовата* собственост почти напълно обхваща държавния (*мирийския*) поземлен фонд[100]. Установено е също така, че огромната част от *хасовите* приходи - 70%, отива за издръжката на еничерската армия[101] - масовата опора на султана и неговия управленски апарат.

98 Р и к о, П. Цит. съч., 30-31.
99 C e z a r, Y. Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve DeğiŞim Dönemi. Istanbul, 1986, 36-37.
100 Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в., 62-91.
101 C e z a r, Y. Цит. съч., с. 28

Реализирането на приходите от султанските хасове се извършва на откуп (*илтизам*)[102]. Така в османската държава е решен важният проблем за участието на политическите елити в разпределението и преразпределението на обществения продукт при условие да стоят настрана от собствеността върху приходоизточниците. *Илтизамът* поставя откупвачите във временно фискално разпореждане (3, 6 или 9 години), което осигурява изключителни възможности за финансови и търговски спекулации **в условията на произвол и злоупотреби с данъкоплатците**. Не е трудно да се досети човек, че мнозинството на откупвачите принадлежи към управленската номенклатура и еничерското съсловие, които българската османистика доскоро наричаше "дворцова аристокрация" повече от методологически съображения, отколкото да бъде близо до същността на епохата. Но след като понятията се уточнят, нещата отиват по местата си. Османската управленска номенклатура и еничерите разполагат с твърде широки права на разпореждане с държавните приходоизточници и тъкмо в този смисъл *мирийският* сектор на стопанството се явява в пълния смисъл на думата **номенклатурна собственост**.

Както е известно, този термин изразява политически реалности в сферата на икономиката, при които възможностите за проява на частна инициатива в земевладението клонят към нула за сметка на широките възможности пред ограничена социална група да разполага с одържавения обществен продукт. Тази пълна зависимост на държавните приходоизточници от управленската номенклатура и еничерството е усетена още навремето от османския политически писател Кочи бей, който обяснява в съчинението си *Рисале*: "Понастоящем групата на платените султански роби [*кул*] се увеличава. Когато тя расте, растат и държавните разходи. Когато растат държавните разходи, увеличават се данъците. Когато пък се увеличават данъците, расте насилието върху *раята*, което пък руши държавата"[103].

Тези наблюдения на хрониста разкриват едно състояние на нещата, при което *мирийската* собственост вече се намира под разпореждането на най-широки слоеве на османското номенклатурно съсловие, достигайки по йерархията до ниските му нива - служащите в Шестте полка на султанската гвардия (*Алтъ бьолюк халкъ*[104]). Кочи бей отбелязва по този повод: "От известно време Шестте полка се сдобиха с правото да събират приходите на държавата. Те сложиха ръка върху данъчните регист-

102 За откупната система *илтизам* при османците Вж. Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в., 39-98.

103 K o ç i B e y. Risale. Istanbul, 1939, p. 64.

104 Букв. "народът от шестте полка". Конна султанска гвардия, чиито състав бил попълван от събраните по силата на данъка *девширме* момчета. Те преминават обучение в специални школи към двореца, след което получават назначение в различните поделения на гвардията, а някои от тях, след стриктен подбор, започват кариера в различните служби към двореца, издигайки се до върховете на управленската система. Наименованията на шестте гвардейски поделения са: *сипах* и *силяхдар*; *улюфеджиян-и йемин* и *улюфеджиян-и йесар* (платена конница ляво и дясно крило); *гуреба-и йемин* и *гуреба-и йесар* (чуждестранна наемна конница ляво и дясно крило). Още по въпроса Вж. Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век, 27-31.

ри, които разпродават на събирачи... Те от своя страна събират данъците в завишен размер...“[105].

По традиция в българската османистика това положение се разглежда като едно от най-ярките проявления на започналия от края на XVI век упадък в “класическия“ османски ред и още, като един от символите на жестокия данъчен произвол над *раята*. Положението обаче има и друга, да я наречем - психологическа страна. Макар да е всеобщо известно, че с държавните приходоизточници, сиреч с безбройните производители по села и градове, се разпореждат висшите администратори и военни, произлезли или принадлежащи към еничерското съсловие, това обстоятелство обикновено се премълчава. Иначе ще трябва да се обясни как то влияе върху поведението и отношението на *раята*, главно християнската, към властта. Към една власт, която на фискално равнище се представлява от бивши християни, а често пъти и земляци на данъкоплатеца. Да се твърди, че еничерството и Шестте полка по закон не трябвало да напускат казармите си, т.е. че те изцяло потъват и се загубват в мюсюлманска среда, е безпредметно. Това наистина може и да е било така за съвсем кратък период в ранните години на корпуса. От XVI век насетне положението е съвсем друго и то неотменно поставя въпроса: как системата въздейства върху живота на поколенията; каква е ролята на *девширметата* (на събраните по силата на този данък и обучени в еничерските казарми и дворцовите школи), в разгръщането на ислямизационния процес?

Тук не става дума за това, че еничерството увеличава мюсюлманския елемент чрез принудително откъсване на момчета от християнските семейства - около това няма спор. Същността на въпроса е как добре материално поставените еничери, изпълнени със самочувствието че са “десницата и крилото на османската династия“[106], въздействат върху религиозното поведение на християните. Фискалната дейност вкарва тези ислямизирани слуги на султана в непосредствен и постоянен контакт с *раята*. Съвсем не е без значение фактът, че тъкмо верският данъкът *джизие*, предназначен само за поданиците християни и юдеи, се събира от еничерите и Шестте полка[107]. *Джизието* - символът на религиозната дискриминация в държавата на Османовци, формира и най-тежката част от данъчните задължения на християнската *рая*. Така този данък става средоточие на икономически и социално-психологически причини, определящи хода и посоката в развитието на религиозните трансформации из много части на българското пространство. Не ще да е само израз на неприязън, когато гръцкото духовенство твърди, че **българите приемали исляма, само за да се отърват от плащането на *джизие***...[108]

---

105 К о ç і В е у. Цит. съч., с. 64.

106 Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. Перевод и сост. И. Петросян. Москва, 1987, с. 79.

107 Най-лесно заинтересуваният читател ще се убеди, щом разтвори Извори за българската история. Т. 26, С., 1986. Там ще види, че от XVI век нататък този най-значителен приход на държавната хазна се събира почти изключително от хора из еничерските среди.

108 Вж. Д р и н о в, М. Отец Паисий. Неговото време, неговата история и учениците му. - Периодическо списание (Браила), I, 1871, кн. 4, с. 19.

Редом с това обаче има твърде много примери на райони, където ислямизацията показва несравнимо по-ниски темпове или съвсем липсва, макар че и там населението плаща *джизие* (Кюстендилско, Софийско, Видинско и т.н.), дори, както се оказва, в по-голям размер, отколкото в планинския район на Западните Родопи, да речем[109]. Из тези места събирачите също са еничери (през 1632 г. един в Кюстендилско се казва Булгарзаде Мустафа = Мустафа, син на българин или в съвременен вариант - Мустафа Българанов)[110]. Но не може да не направи впечатление, че в такива райони религиозно-институционалната мрежа на православието е съхранена в по-добър вид, отколкото по местата, характерни с голяма си ислямизация[111]. Очевидно ролята на църквата (там, където присъства реално) в превенцията на религиозното отстъпничество, е огромна. Това става още по-ясно, щом обърнем внимание и върху обстоятелството, че **из селата** в такива части на българското пространство еничерско присъствие не се забелязва.

Този феномен засега е твърде слабо проучен - обикновено се мисли, че еничерските струпвания в провинцията се дължат на периодичната гарнизонна служба, която носят отделните корпуси извън столицата. Големи гарнизони се поддържат и в крепостите с важно стратегическо значение в пограничните области... При всички тези случаи обаче еничерското присъствие е мислимо почти изключително за градските центрове[112]. Необяснимо остава еничерското множество, констатирано по селата на *казата* Неврокоп, например, в началото на XVIII век (вж. Приложение). Наскоро, в регистър от първата половина на XVII век за *казата* Шумен, също попаднах на впечатляващо много "селски" еничери[113]. Дали в тези две отдалечени една от друга части на българското пространство ислямизацията не следва една и съща логика?

Появилата се по селата на многочислена привилегирована група от бивши едноверци (как се озовават там ще се опитаме да изясним по-нататък), несъмнено е обект на подражание: хората вече имат нагледен пример, че съществува вариант да променят отреденото им битие на християнска *рая*. Компромисът с исляма ако не осигурява сигурно място сред еничерите, то поне отървава обръщенеца от бремето на *джизието* и от ред още екзистенциални неудобства, съпътстващи живота на османския християнин. За развитието на ситуациите в тази посока несъмнено съществувала и **подходящата духовна среда**, която, ако се съди по крайните резултати в Шуменско с Делиормана, в Централните и Западните Родопи и другаде, не била в полза на християнството.

---

109 Тук няма да се спираме върху османската практика за разпределяне сумите на данъка, което ставало според нарочни фискални единици, наречени *хане*. Природата на *джизие-хането* не е изяснена докрай, което дава повод за съмнения относно достоверността на демографските показатели, извлечени само чрез наблюдения върху регистрите за събирането на данъка. Върху този значим проблем на османистичните проучвания е отделено специално място по-нататък в изложението, където е разгледан в светлината на нови извори.
110 Народна библиотека "Св. св. Кирил и Методий", Ориенталски отдел (по-нататък НБКМ, Ор. отд.), ф. 213А, а.е. 7, л. 3б.
111 Срв. М а т а н о в, Хр. Възникване и облик на Кюстендилски санджак през XV - XVI в. С., 2000, 63-93.
112 Вж. Г е о р г и е в а, Цв. Еничерите в българските земи, 116-152.
113 BOA, TD 771, fol.

Корелацията "хора - османска власт" обуславя различни поведенчески реакции у индивидите и групите пред лицето на общо взето едни и същи социални и политически условия. Последната дума следователно имат **условията на конкретната средата**. Съобразно нейните параметри действието на общите за имперското пространство фактори като управленски елити, еничерство, религиозна дискриминация и фискален натиск (особено *джизието*) и пр., приключва в крайна сметка с различни резултати за хората. Някои от факторите все пак са от решаващо значение, като *джизие* и еничерство, и то не само защото са емблематични за османския режим. Към тях ще се връщаме многократно по различни поводи в опит да изясним тяхното място и роля в развитието на демографските процеси и религиозните трансформации в османската *каза* Неврокоп.

Социално-икономическите параметри на средата

Средата, в която протичат интересуващите ни процеси, е изключително планинска и това налага да се отчитат по-различни обстоятелства, които не са характерни за равнинните райони околовръст. Да се даде тук дефиниция на нашия Неврокопски район в географския смисъл като повърхност, разположена над 500 м. надморска височина, е толкова безсмислено, както и да се предложи характеристика в природоклиматичен смисъл. На един полуостров, в чиято география и климатични особености планините играят толкова важна роля, колкото и равнините (дори и по-голяма), дефинирането на една конкретна планинска среда чрез нейните географски или екологични особености, няма да обясни много - подобни на нея могат да бъдат открити на не едно място по Балканите. И все пак има нещо особено в Неврокопския край. Това е неговата обживяност от най-древни времена, устойчивата и добре развита селищна мрежа, в чиито център стои град - това вече не се наблюдава навсякъде, поне не и в Родопите.

Дали да не потърсим все пак обяснение в климата? Известно е, че в Родопския масив той не е така суров, а в западния дял се усеща средиземноморското климатично влияние, което прави качествата на почвата не чак толкова важни за земеделеца; "водата и слънцето правят всичко"[114]. За възникването на римския Nicopolis ad Nestum си е казал думата и екологичният фактор - градът е съграден в близост до топлите минерални извори при село Фотовища (дн. Огняново). Но едва ли само за това Неврокоп е оцелял през столетията, нито пък с това може да се обясни селищната гъстота в хинтерланда...

[114] Цит. по Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят по времето на Филип II. С., 1998, с. 27.

Да погледнем тогава проблема от социалната му страна, където на преден план изпъква ролята на подвижното скотовъдство, създаващо от край време една характерна оживеност в Родопите, за да съвмести двата основни поминъка и начина на живот в прединдустриалните времена - земеделието и животновъдството.

Ф. Бродел различава две главни състояния на подвижното скотовъдство в Средиземноморието и прилежащите му райони: номадството и миграционната паша[115]. Българската истриография свързва османските завоевателни успехи в Мала Азия и на Балканите с експанзионистичния характер на номадската икономика, предизвикала една от поредните и, в европейски контекст, исторически позакъснели драми от хилядолетната борба между културноуседналото население (земеделци) и номадите скотовъдци[116]. В общи линии това наистина е така, но все пак тук има един твърде важен детайл, който непосредствено трябва да бъде изтъкнат: номадството влече със себе си всичко и на огромни разстояния - хората, животните и дори къщите[117]. Навлязло веднъж в територии с уседнало население то вече е обречено на постепнно изчезване, превръща се в традиция, следвана от малцина. Триумфът на варварина е исторически мимолетен и трае, докато вратата на покорения дом хлопне зад гърба му[118]. В този смисъл последните проучвания заговориха за "аграризация на османците"[119], за приспособяването им към вековноустановените традиции на уседналия живот в завладените земи.

В традиционната култура на цялото Средиземноморие и Балканите открай време присъства и **миграционната паша** - улегнала форма на пасторалния живот между пасищата в равнината и тези в планината. Безразборният тюркменски (*юрушки*) номадизъм, характерен за част от завоевателите на Балканите, в кратки исторически срокове се наглася спрямо миграционната паша, приобщавайки се към дългата еволюция в отношенията между земеделци и скотовъдци в тази част на Европа. По думите на Ф. Бродел, миграционната паша и номадството приличат на спектакли, на дейности от различни епохи - номадството принадлежи на предходната епоха, то е по-старо от миграционната паша[120]. На Балканите тюркомюсюлманите бързо излизат от старата епоха и се появяват върху сцената на друг социокултурен модел, поемайки роля, която им предлага самата географска среда.

Родопският масив е пример за най-ранно стопанско усвояване на високите пространствени зони. Материалните следи от праисторическата култура, развила се през VI хилядолетие пр. н. е. в Неврокопската котловина и склоновете на Западните Родопи показват, че още в ония

115 Пак там, 78-96.
116 Срв. М у т а ф ч и е в а, В. Аграрните отношения в Османската империя през XV - XVI в. С., БАН, 1962, 15-16; М а т а н о в, Хр. Р. М и х н е в а. От Галиполи до Лепанто. С., 1988, 16-17.
117 Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят, с. 81.
118 Срв. Б р о д е л, Ф. Структурите на Средновековието: възможното и невъзможното. С., 2000, с. 73.
119 Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVII век. С., 1999, 165-174.
120 Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят, 81-82.

далечни времена хората вече са трайно приспособени към планината - изградили са селища, занимават със земеделие. От времето на траките са първите сведения за развито животновъдство в района - отглеждат се овце и коне[121]. Може да се предположи, че в тази епоха тук се наложил модел на миграционната паша, наречен от Бродел "обратна"[122], при който през есента стадата слизат от планината по естествените пътища в долините на Места и Струма, за да зимуват в топлите крайморски равнини. Вероятно тук се осъществявал и стопанският обмен между жителите на планините и земеделците от полето. По принцип тези гости от високите части са добре дошли в равнината - земите, през които те преминават и отсядат през зимата с многобройните си стада, се обогатяват по естествен начин с нужните вещества и дават по-големи добиви. Тъй из подходящите места се слага живот на "два етажа", чиято най-характерна особеност е симбиозата между земеделието и скотовъдството, а по вертикалната пространствена ос не е възможно да бъдат категорично различени чисто земеделски и чисто животновъдни райони.

През цялото Средновековие миграционната паша господства над Балканите от Средния и Долния Дунав до Беломорието, като двете планински вериги - на Балкана и Родопите, предоставят най-благоприятни условия на стада и хора. Така че, когато на Полуострова стъпват османските завоеватели, те не трябва да правят нищо друго, освен да се придържат към вече установения модел. Според изворите, още в хода на първите големи балкански завоевания османските владетели прехвърлят значителни маси странстващи пастири (*юруци*) от Анадола и ги насочват към подходящи места тъкмо от двете страни на Родопския масив - от север в Горна Тракия (Пловдивското поле) и от юг в района на Сяр[123]. Османските хронисти назовават това население *конар гьочер халк* = хора без постоянно местожителство, номади. Твърде скоро обаче тези волни пришълци започват да свързват битието си с конкретни райони и населени места, някои дори се залавят със дребни земеделски дейности. Това е сигурен знак, че от средата на XV век насетне сред анадолските номади вече е налице необратим процес на приспособяване към местните социално-икономически дадености, когато техният безразборен номадизъм постепенно отстъпва пред сезонното придвижване по пътищата сред обработените полета в низините към планинските пасища. Според наблюдения на турския историк М. Т. Гьокбилгин върху османската документация, първоначално този процес се развива в прилежащите на Източните Родопи територии, обхващайки като дъга земи от Ямболско и Хасковско през Димотика, Гюмюрджина, Ипсала и Кешан, до Фереджик на бело-

121 Град Гоце Делчев. Из миналото на града и района. Авторски колектив, С., 1988, 17-22.
122 Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят, 79-81. Другият модел е "нормалната" миграционна паша, при която собствениците на стада са хора от равнините. Те живеят там и ги напускат през лятото - неблагоприятен сезон за животновъдството в ниските места.
123 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan. Istanbul, 1957, 13-16. Срв. Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Джелепкешаните в българските и съседните им земи през XVI - XVIII век. С., 1998, 17-36.

морския бряг[124]. В регистъра на населението от Фереджик, например, през 50-те - 60-те години на XV век са описани и 17 домакинства на анадолски пастири, заселени там с техните 2265 глави дребен рогат добитък. Специално е отбелязано, че те зимуват в района, а лете извеждат животните на планинска паша[125].

Същият процес тече и из крайморските полета в западна посока към Драма, Сяр и Солун[126]. Той всъщност е повсеместен, щом се появява и първото законодателство за *юруците*, съставено през управлението на султан Мехмед II (1451-1481). В него е отразено **вече приключилото вписване на анадолските странстващи пастири в балканския пейзаж**. В общи линии това изглежда така: **1.** *Юруците* се движат между местата за лятно и зимно пасище и никой не им пречи; **2.** В придвижването си те не трябва да нанасят щети върху земеделските имоти, а ако допуснат това, дължат обезщетение; **3.** Ако *юрук* се настани в *спахийски тимар* и извършва някаква земеделска дейност, той не плаща такса за паша; **4.** По пътя си от зимното към лятното пасище и обратно, *юруците* не могат да престояват на едно място повече от 3 дни. На мястото, където са отседнали, те не трябва да нанасят щети на земеделските имоти. Допуснат ли това, щетите се установяват по съдебен ред и от *юруците* се изисква обезщетение[127].

В законовия текст правят впечатление най-малко две важни неща: **1.** След средата на XV век със стихийния номадизъм на анадолските скотовъдци е приключено, поведението им в балканското пространство е поставено под контрол. Това изглежда като победа на централната османска власт в укрепването на вътрешния ред из европейските владения, докато в Анадола тепърва й предстои още дълго време да се главоболи с политическото и социалното недоволство на тюркмените[128] (някои автори, не без основание, виждат тук "настървение на централната власт да подтиква към уседналост"[129]). Но това е и победа на исторически сложилите се далеч преди османската поява на Балканите социално-икономически реалности, в конкретния случай - на **миграционната паша**. В тази сфера отношенията между странстващите скотовъдци и земеделското население са отдавна уредени от обичайното право и законодателството още в средновековните балкански държави[130], тъй че след първоначалната стихия на османските завоевания нещата скоро се връщат във вековното си русло, или, според сполучливия израз на Ф. Бродел, вратата окончателно хлопва зад гърба на варварите[131].

---

124 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 21-29.
125 Пак там, с. 25
126 Вж. BOA, TD 7, passim. Тук османският регистратор е описал множество тюркменски *джемаати*, настанили се в Беломорска Тракия.
127 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, p. 33.
128 Вж. Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век, 21-22.
129 Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят, с. 181.
130 Вж. И р е ч е к, К. Княжество България. Част втора: Пътувания по България. Пловдив, 1899, 306-311 и пос. там литература.
131 Вж. бел. 52.

2. Към 80-те години на XV век нещата на завладения от османците Полуостров отишли дори по-напред. Някои от довчерашните анадолски номади вече посвещават част от ежедневието си на земеделския труд и с това окончателно свързват съдбата си с определени райони. По този повод законодателството на султан Мехмед постановява: "Ако някой от *юрушката* общност засява земя от *тимар*, обработва лозе или градина, той плаща на *тимариота* такса за паша, но не му дължи такса за зимуване на добитъка... *Юрук*, който плаща на *спахията* десятък [от земеделска продукция], не дължи такса за зимуване на добитъка..."[132]

Докато господстващият повсеместно уседнал начин на живот въздейства върху тюркомюсюлманските скотовъдци, заставяйки ги най-малкото да се съобразяват с обработените поля, животновъдната дейност на земеделското население попада в ритъма, наложен от пастирите. През лятото планината е тяхната родина и живее според закони, наложени от самите тях. Наблюдатели разказват, че в Родопите правилата се определят по споразумение между *юрушките* клановете и с тях се съобразяват всички българи планинци. *Юруците* налагат своя терминология в овцевъдството и тя влиза в повсеместна употреба[133]. *Юрушки* са по-голямата част от имената на върхове, пасища, проходи, реки, долове - все следи от едно предълго присъствие по тези места. В същото време близката до западнородопските селища топонимия, както и самите селищни названия, си остават през целия османски период българославянски (вж. Приложение), макар че по-голямата част от населението минава към исляма. Това показва, че в сферата на трудовото ежедневие всеки ревниво пази своите периметри, оставяйки езиковия си знак върху обживяното от него пространство.

Преминаването от номадство към миграционна паша е изключително дълъг исторически процес, съпътстван от цикли на колебания между планината и равнината, "траещи повече от век"[134]. Не може и да бъде иначе - става дума за цивилизационен процес с голяма трайност във времето, в хода на който се градят устойчивите връзки между полето и планината. Наличието на развита селищна мрежа в Западните Родопи следователно е резултат от постепенно усвояване, започнало в незнайни времена от най-ниските пространствени зони (може би като миграционна паша?), за да стигне човекът до най-високата точка по вертикалната пространствена ос, където остава завинаги сред подходящите условия за живот и стопанска дейност. А "щастливото" съчетание на благоприятни природоклиматични и екологични фактори внася от своя страна стабилност в обживяното пространство, прави го устойчиво на кризите и обратите в историята.

---

132 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, p. 35.
133 Вж. пак там, 38-39 и пос. литература.
134 Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят, с. 96.

По принцип историците се вглеждат най-вече в кризисните и екстремните състояния в опит да обяснят последвалите развития чрез тях. Бавното натрупване, подготвящо големите събитията и последствията, които дълго се редят подире им, са всъщност нишката, която трябва да следваме, за да разберем как в голямата протяжност на времето нещата постепенно сменят своя знак. Сътресението, което предизвиква османското завоевание е последвано от исторически процеси, които изискват различно време, за да приключат: нахлулите на Полуострова мюсюлмански номади трябва да подчинят нови географски пространства, но пространствата подчиняват тях и превръщат безконечното им движение към нови места - смисъл на техния живот, в сезонни миграции из определени райони; успоредно текат демографски процеси, стимулирани от прииждането на анадолските мюсюлмани - на Балканите противостоенето "свой-чужд" добива и религиозно измерение; слагат се нови отношения между хора и власт; сменя се икономическият модел, а оттам стопанското и социалното поведение на индивидите; в религиозното пространство започват конфесионални трансформации от християнство към ислям...

Всяко едно от тези движения въздейства с различна сила и скорост върху живота на хората в Западните Родопи, за да го промени. Безполезни са опитите всичко това да се обясни в светлината на инцидентни събития и епизоди от "мрачните столетия на робството". Животът на поколенията е бавна история, а понякога изглежда и досадно повтаряща се. Дори при нашия обект - османската *каза* Неврокоп, пред нас се явява статичен елемент - една добре развита в предходните периоди селищна мрежа, която не търпи почти никакви сътресения през столетията, стигайки до нас в непроменения си вид. Тук липсват и т.нар. *мезри* (възприемани от някои изследвачи като унищожени по време на завоеванията селища[135]), за да си представим, как през района е минала всепомитащата османска стихия, оставяйки ни задачата да изчислим загубите... Остава единият жителски състав, но и той се оказва традиционният - български. Току що видяхме, че *юрушкият* елемент - сезонно мигриращите пастири, не са в състояние да въздействат решаващо върху демографските процеси в планинския район, оставайки свързани и с крайморските равнини.

Всъщност, ако не беше ислямизацията, едва ли историците щяха така настойчиво да се занимават с османското минало на този край. Но дългата история на очовечаването и обживяването му съдържа този епизод и тук няма нищо случайно. Издирването на закономерностите на феномена ни задължава да продължим напред със социално-икономическия анализ.

[135] Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15[и] век. Демографско и етнографско проучване. С., 1972, 20-56.

* * *

Териториалният обхват на османската *каза* Неврокоп далеч надхвърля границите на днешната община Гоце Делчев - близо половината от някогашните нейни селища сега се намират на гръцка територия. Вън от България остава южната част на областта Чеч, обхващаща целия пролом на р. Места до Гара Бук. След като реката напусне днешните български предели, чечките села остават по левия й бряг. В западна посока областта се ограничава от Доспатската река, на изток-североизток Крушова планина я дели от *казите* Ахи челеби[136] и Султан йери[137], а на юг опира до Ксантийските височини. До края на XIX век Чеч се дели на две в зависимост от административните центрове, с които е свързан - Неврокопски Чеч и Драмски Чеч. В наше време областта се оказва пак разделена на две - български Чеч и гръцки Чеч.

Тази област е станала емблематична в проучванията върху османското минало на неврокопския район. Няма изследвач, който споменавайки я, да не отбележи, че това е изцяло българомюсюлмански (помашки) край. Относно името Чеч са изказани какви ли не предположения, включително се търси връзка и с кавказките чеченци[138]. Проблемът вече може да се счита за решен: в османски регистър от 1478-1479 г. открих селище, което носи същото име[139]. То принадлежало към някогашния Драмски Чеч и изглежда се намирало някъде около с. Радибош[140], североизточно от коритото на Места (в по-късните регистри населено място с името Чеч вече не се споменава). Забележително е, че по онова време Чеч вече е **селище**, **с изцяло ислямизирано население**, за разлика от останалите в областта, където на исляма все още му предстои да разширява периметъра си. Но от него на югоизток, до Гара Бук включително, следват няколко села, в които религиозното отстъпничество е солидно разпространено и затова може да се предположи, че тъкмо от този район започва постепенното разпространение на исляма в областта. Вероятно, съвсем скоро след изготвянето на описа, селището променя името си с тюркомюсюлманско или пък се слива с някое от околните помашки села - от наличния засега материал не може да се каже нищо по-конкретно Единственото, което с увереност може да се твърди е, че помашката област Чеч **била назована по едноименното село**, в което окончателните резултати от ислямизацията, както личи от документацията, се видели най-рано. По-нататък в изложението читателят ще се запознае с превода на този тъй интересен османски документ.

На гръцка територия са и цяла група села, разположени по стария сереско-неврокопски път, който минавал през Мървашко - железодобив-

136 С център гр. Смолян.
137 Разположена южно от днешния гр. Кърджали.
138 Вж. Д е л и р а д е в, П. Родопите като селищна област и планинска система. С., 1937, с. 55.
139 BOA, TD 7, fol. 60.
140 Дн. Аеторахи, с., Драмско, Гърция

ния район на Неврокопската *каза*. Част от селата днес са в българските предели - Лъки, Тешово, Гайтаниново и Либяхово (дн. Илинден). Отвъд границата са двете най-големи рударски селища Търлис[141] и Зърнево[142], заедно с Долно Броди[143], Горен Манастир (Кара кьой)[144], Куманич[145] и др. На запад е малката Белотинска долина, в която освен Белотинци[146] са и селата Вълково[147] и Възем[148]. Тя е заградена с невисока планинска верига, която я дели от коритото на Места. Оттук започват българомюсюлмански селища, пръснати нагъсто по левия бряг на реката, сред които по-големите са Лъкавица[149], Блатчен[150], Ливадища[151] и т.н.

През османско време селищата от цялото Мървашко, от разделения между Гърция и България Чеч, заедно с тези от днешната Гоцеделчевска околия, представлявали селищната система на Неврокопската *каза*. Преди време Стр. Димитров успя върху сравнително ограничен османски документален материал да установи нейния териториално-административен обхват, който изглежда в общи линии така: на север *казата*[152] обхващала част от Разложката котловина с Добринище, на юг се спуска до склоновете на Бождаг, на запад - склоновете на Пирин и Алиботуш, а на изток - склоновете на Родопите, Дъбраша и окрайнините на Доспат[153].

Единственото, което затрудни проф. Димитров, бе да определи каква част от Чеча включвала по онова време (XV - XVI век) Неврокопската *нахия /каза*. Придобитите напоследък османски регистри създават чудесна база за сравнение с единствените статистическите наблюдения върху Западните Родопи и Поместието - тези на В. Кънчов. За Чеча сравненията показват, че селищната му мрежа за периода края на XV - началото на XVIII век се покрива със списъка на чечките села, изготвен от Кънчов в края на XIX век[154].

Едва ли може да се намери по-добро доказателство за устойчивостта на селищната мрежа. В същото време превратната му съдба след Балканските войни, когато бившата османска *каза* се оказва поделена между България и Гърция, ликвидира окончателно единството на една селищна система, градена през столетията от безчет поколения сред една характерна природогеографска и екологична среда. Днес селата по гръцката

---

141 Дн. Ватитопос, с., Драмско, Гърция.
142 Дн. Като Неврокопион, с., Драмско, Гърция.
143 Дн. Като Вронду, с., Драмско, Гърция.
144 Дн. Катафитон, с., Драмско, Гърция.
145 Дн. Дасатон, с., Драмско, Гърция.
146 Дн. Левкоя, с., Драмско, Гърция
147 Дн. Христокефалос, с., Драмско, Гърция.
148 Дн. Ексохори, с., Драмско, Гърция.
149 Дн. Лакуда, с., Драмско, Гърция.
150 Дн. Ахладия, с., Драмско, Гърция.
151 Дн. Ливадаки, с., Драмско, Гърция.
152 Както вече се каза, в османската документация от третата четвърт на XV век областта все още е *нахия*. В регистъра от 1524-1537 г. Неврокоп вече е седалище на *кадия* (Вж. **Приложение**, TD 403). Издигането в ранг следователно става или в самия край на XV век, или пък през 20-те години на следващото столетие. Превръщането на *нахията* в *кадилък* не дало отражение върху териториалния обхват, а само повишава значението на района в структурата на провинциалната администрация.
153 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в. - Родопски сборник, I, 1965, 73-79.
154 К ъ н ч о в, В. Македония. Етнография и статистика. С., 1900, 193-196.

страна носят изцяло нови имена, за да се заличат следите от славянското им минало. В годините след 1944 г. бяха сменени имената и на някои селища в българската част - от патриотични съображения, така, както разбираше патриотизма комунистическият режим. Връзките между земляци и роднини отдавна са прекъснати от доскоро здраво охраняваната граница, която през втората половина на XX век беше и разделителна военна линия между комунистическия Варшавски договор и НАТО.

Днес е трудно да осмислим този район в какъвто и да е аспект - географски, исторически, етнографски... Там едва ли е стъпвал кракът на български учен от XX-ия век. Парадоксът е, че ако нашият съвременник пожелае да се запознае поне с актуалната география на района, простиращ се на няколко десетки километра на юг от граничната бразда, той не може да стори нищо друго, освен да чете пътните бележки на В. Кънчов от края на XIX век. Така че затрудненията на Стр. Димитров в определяне чечкия компонент на *казата* Неврокоп си имат своите обективни причини от характерното за Балканите съседско естество: теренни проучвания на юг от българо-гръцката граница, както и издирваческа работа в богатите османски архиви в град Истанбул, доскоро бяха невъзможни. Напоследък можем поне да се възползваме от османските архивохранилища в Турция. А според тамошните материали[155] най-южният предел на неврокопския Чеч, а и на Неврокопската *каза* като цяло, достигал до групата села, намиращи се на левия бряг на Места след събирането с Доспатската река, като обхваща Владиково[156], Гърждел[157], Осеница[158], Бархово[159], Глум[160], Ловчища[161] и др.

Обособеният в самостоятелна териториално-административна единица Неврокопски край демонстрира удивителна консервативност в икономическото си развитие. Характерната планинска среда и отдалечеността от големите консумативни центрове не са стимул за интензивно развитие на традиционните отрасли - земеделието и животновъдството; те остават затворени във вековно установените производствени традиции на населението от този край. Единствената новост в производствената номенклатура на земеделието са американските култури, но е трудно да се установи какъв стопански дял заемали те, тъй като османската регистрация дълго време не ги включва в данъчнооблагателните си списъци[162].

Само железодобивният район в Мървашко се отличава с известна стопанска динамика и просперитет, но това е характерно за всички места в османската държава, където се развива някакво "индустриално производство". Въпреки това и тази част от неврокопското пространство си

[155] Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
[156] Дн. Оропедион, с., Драмско, Гърция.
[157] Вер. Гроздел, дн. Магнисион, с., Драмско, Гърция.
[158] Дн. Сидеронерон, с., Драмско, Гърция.
[159] Дн. Кокино, с., Драмско, Гърция.
[160] Дн. Плакостротон, с., Драмсо, Гърция.
[161] Дн. Акринон, с., Драмсо, Гърция.
[162] По-конкретни сведения има за ръста в производството на тютюн по тази част на Родопите, но и те не са от османски произход, а от непосредствени и подробни наблюдения на опитни европейски пътешественици. Вж. напр. Д е р и б е е в, Б. Огюст Викенел в Родопите, 257-261.

остава здраво свързана със селското производство, за да се върне накрая изцяло към него, след като реалната индустрия на европейския Запад от началото на XIX век нататък залива османския пазар с по-евтина продукция[163].

Ала решаващо значение за устойчивия в своята изостаналост стопански облик на Неврокопско в крайна сметка оказва не чак толкова природогеографският фактор или европейската търговска експанзия, а специфичният османски икономически модел, изграден върху държавноуправленския централизъм и *мирийската* собственост върху земята. Вече бе изтъкнат политическият резултат от съществувалия векове наред *мирийски* (държавен) поземлен режим - един безусловно подчинен на султанската институция управленски елит, лишен в огромната си част от каквото и да е отношение към земевладението и произтичащата от него стопанска активност. Сега е време да разберем как тази всеобща за османското икономическо пространство ситуация повлияла конкретно върху стопанското развитие на *казата* Неврокоп.

Османците никога не са гледали върху завладените територии като на икономическо пространство със собствен ресурс и перспективи за развитие. Това иде от стопанското поведение на **най-незаинтересования собственик**, когото историята знае за всички времена - **държавата**. Векове наред единствената грижа на османската държава е да създава максимално благоприятна среда и да въвежда най-ефективни механизми за **фискална експлоатация** на селското производство. Тази ситуация непосредствено се отразява върху институционалната уредба на османското земевладение. Добре известно е, че в прединдустриалните общества количеството на земята, а не нейното качество, е основният фактор в аграрната икономика. При османците обаче това обстоятелство засяга най-вече земеделеца, който се явява не само непосредственият производител, а и организатор на самото производство - в тази сфера държавата и нейните органи по места не се намесват, нито пък проявяват някаква собствена инициатива, породена от стопански интерес. Вниманието на държавата е фокусирано върху едно единствено обстоятелство - да не се допусне части от селското землище да останат необработени. Непроизвеждаща *рая* няма как да плаща данъци и затова незасятите в продължение на 3 години парцели се отнемат и предават другиму, който ще ги обработва. Тригодишният срок не е случаен - това е максималното време, според което земята може да почива за възстановяване при триполната система на обработка. А какво точно ще сее *раята* е въпрос на нейния вековен производствен опит, добит в конкретната природогеографска среда.

Господстващата роля на фискалния интерес най-добре се вижда от османската техника в облагане с десятък (*йошюр*) на селското производство. По принцип в мюсюлманската империя десятъкът[164] се

163 Вж. К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (по-нататък СбНУНК), т. XIII, 1896, 338-351.
164 Всъщност 1/8, щом се вземе предвид т.нар. *саларие* - натурална добавка към изчисления вече десятък.

пресмята след като продукцията се прибере от полето. В доосманските балкански общества пък величината на този данък се изчислява върху засятото зърно. Така в плодородните години селянина може и да го споходи размер от 1/10, например, когато засети 500 единици зърно дадат 5000 единици реколта. Но за онези времена това бил почти идеалният случай; най-често става при среден урожай производителят да се окаже задължен с 1/4 или 1/3 от реколтата, а в слаби години и с половината от нея. При османския вариант се създава впечатление, че сякаш фискът дели с *раята* рисковете в производството[165]. Това би било вярно, ако *йошюрът* се изчисляваше ежегодно на хармана, но всеобщо известно е, че това не е така. Задълженията на *раята* по десятъка се вписват в подробните (*муфассал*) регистри, валидни за един относително дълъг период от време, траещ до следващата регистрация. При това положение по страниците на *муфассалите* ще намерим величина на десятъка, клоняща в най-добрия случай към някакъв осреднен добив между добрите и лошите години. Но по-реалистично е да мислим, че изчислението отразявало интереса на изчисляващия, сиреч, на фиска. Тогава няма смисъл да разсъждаваме около някаква "подялба на риска" - османският *спахия* или който и да е фискален агент ще приберат вписания в регистъра десятък, независимо от годината.

Има и още нещо, което съвсем не е за изпускане. Всяка следваща регистрация обикновено се използва от фиска, за да повиши размера на данъците. Това характерно поведение на данъчните служби навсякъде и по всяко време е особено присъщо на османците, макар че не може да им се отрекат случаи на корекции във фискалната тежест в полза на данъкоплатците при бедствено време, каквото е например чумавото. Но и тогава отстъпката изглежда нищожна, сравнена със злината, сполетяла хората...[166] А в нормални времена положението изглежда така: според изчисленията на Х. Лоури върху два последователни подробни регистъра от 1465 и 1478 г.[167] общата данъчна тежест във *вилает*а Кешишлик[168] нараства за 13 години с 48.44%, при положение, че населението в района намалява от 2624 на 2310 домакинства. Авторът си обяснява това положение с повишаване облаганията върху продукция с по-голям пазарен дял като виното и шафрана. От значение според Лоури е и финансовата политика по времето на Мехмед II, която разчита чрез увеличаване на данъците да покрие разходите около нес-

---

165 Така смята Душанка Боянич, сравнявайки фискалните практики в Душанова Сърбия, Видинска и Търновска България с османската данъчна система през XV-XVI век. Вж. Б о я н и ч, Д. Фрагменти једног збирног и једног опширног пописа Видинског санджака из друге половине XV века. Посебан отисак из *Miscellanea* 2, Београд, 1973, с. 94, 99.

166 Срв. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873, където в края на документа е вписано изложение на неврокопския *кадия*, донасящо на централната власт за бедственото положение в *казата* след сполетялата я двукратна чумна епидемия.

167 L o w r y, H. W. Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation: The Case Study of Radilofo. - In: Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. The University of Birmingham, 1986, p. 36.

168 *Вилает*, който най-вероятно е назован по едноименното селище, намиращо се югоизточно от Сяр. Вж. Турски документи за историјата на македонскиот народ (по-нататък ТДИМН). Т. IV, Опширен пописен дефтер от XV век. Скопје, 1978, с. 285.

кончаемите военни кампании на султана[169].

В същото време съседният, но намиращ се навътре в планината *вилает* Неврокоп, предлага една по-различна ситуация. И тук се наблюдава ръст на данъчните сборове с 40 - 50%, но това не иде от увеличаване размера на събиранията. Причината е, че за 13-те години между двете регистрации българското население във *вилаета* отбелязва завиден демографски ръст и броят на данъкоплатците се увеличава. Приблизителна представа за тази ситуация може се добие от следната таблица, включваща данни за няколко произволно взети неврокопски селища:

Таблица 1
Брой на домакинствата в някои неврокопски села според подробни описи на населението от 1464 и 1478 г.[170]

Населено място	*Регистър от 1464 г.*		*Регистър от 1478 г.*	
	домакинства	неженени	домакинства	неженени
град Неврокоп	220	50	413	-
с. Мусомища	83	20	163	12
с. Копривлен	90	14	224	-
с. Садово	96	12	130	30
с. Петрелик	22	4	67	-
с. Абланица	50	12	101	25
с. Корница	46	9	99	-
с. Вълкосел	57	9	81	9
с. Барутин с Плетена	20	2	54	-
с. Крушево	17	-	30	-
с. Сатовча с Фъргово	64	11	105	24
с. Лъжница с Баница	39	3	104	-
с. Слащен	52	10	102	2
с. Туховища	24	8	60	2
с. Сингартия с Теплен	138	15	217	34
с. Скребатно	24	4	61	-
Всичко = 100%:	**1042**	**183**	**2011**	**138**
Промяна:			**+93 %**	**-24.6 %**

Близо двойното нарастване на населението за един къс период от време не може да се обясни с естествен прираст. Очевидно то е резултат на миграционни процеси от по-ниските пространствени зони, където се констатира рязко покачване на данъчните задължения, свързано вероятно и с известното намаление на населението в низината. Това дава основание да се заключи, че пред нас е още един пример как създадената от османците социоикономическа среда непосредствено влияе върху демографските процеси, а както ще видим по-нататък - и върху религиозните

169 L o w r y, H. W. Цит. съч., 32-34.

170 В таблицата са представени само пълноценните домакинства и неженените. Срв. ТДИМН, т. IV, Опширен пописен дефтер от XV век, 131-139, 242 с **Приложение**, BOA, TD 7.

трансформации към ислям.

Използваните тук два подробни регистъра са сред най-ранните известни засега османски документи от този канцеларски вид. Те са и единствените източници, от които може да се добият сведения за икономическото състояние на интересуващия ни район стотина години след установяването на османската власт. Списъците на данъчните задължения показват, че зърнените храни водят листата на производствената номенклатура в този планински край, а тяхното облагане формира ядрото на десятъчните събирания и носи най-голям фискален приход. Така е дори в железодобивния район на Мървашко, където "местна индустрия" определя стопанския облик. Тук хората притежават малко обработваема земя - почти цялата околност е погълната от дейностите по железодобива, а горите са превърнати на дървени въглища[171]. Въпреки това в района се произвеждат достатъчните количества зърно за задоволяване на собствените нужди[172].

В днешния Гоцеделчевски край зърнените култури се отглеждат в ниските места покрай коритото на р. Места - там климатът е най-благоприятен и теренът подходящ. Трудно можем да си представим агрикултурния облик на едновремешната османска *каза* Неврокоп, когато всяко селище в средния и висок планински пояс събира реколта от пшеница; днес тези места въобще нямат вид на развити земеделски райони, почти целият им терен е зает от гори. Характерен пример е с. Рибново, днес едно типично планинско селище по западните склонове на Родопите, разположено в боровия пояс високо над Неврокопската котловина. При теренните си проучвания от разговори с местни хора научих, че до социалистическата колективизация през 50-те години на XX век селото обработвало парцели по околните склонове и планински била, които били оформени чрез изсичане на гората. Залесителните мероприятия впоследствие не оставят и следа, че някога тук се извършвала земеделска дейност, а местните хора дълги години наред наемат обработваема земя през земеделския сезон чак в Добруджа.

За да се добие поне приблизителна представа за производството на зърнени храни в Неврокопско през османския период предлагам в табличен вид сведения за видовете култури и десятъка, с който е обложено производството им, в някои села от най-високия планинския пояс, сравнени с добивите на селища от котловината. Тук трябва да се има предвид, че ниският добив в планината иде не само от по-суровия климат, а също от ограничените посевни площи и по-малкия брой земеделски ангажирано население.

---

171 Срв. К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница,СбНУНК, т. XI, 244-246.
172 Вж. **Приложение**, BOA, TD 403, fol. 212.

Таблица 2

Видове зърнени храни и десятък от добива в някои села по западните склонове на Родопите и в Неврокопската котловина - края на XV - началото на XVI век[173]

В склоновете на Западните Родопи	
с. Рибново - 75 домакинства	**пшеница** - 7 *муда*; **ечемик** - 10 *килета*; **ръж** - 5 *муда*; **просо** - 1 *муд*
с. Осиково - 45 домакинства	**пшеница** - 6 *муда*; **ечемик** - 1 *муд*; **овес** - 2 *муда*; **ръж** - 3 *муда*
с. Ковачовица - 18 домакинства	**пшеница** - 55 *килета*; **ечемик** - 15 *килета*; **ръж** - 40 *килета*
с. Долян - 5 домакинства	**пшеница** - 3 *муда*; **ечемик** - 2 *муда*; **овес** - 10 *килета*; **ръж** - 2 *муда*; **просо** - 10 *килета*
с. Плетена - 39 домакинства	**пшеница** - 42 *килета*; **ечемик** - 3 *килета*; **овес** - 76 *килета*; **ръж** - 92 *килета*;
с. Марулево, Кочан и Цръпча - 171 домакинства	**пшеница** - 20 *муда*; **ечемик** - 2 *муда*; **овес** - 4 *муда*; **ръж** - 15 *муда*
с. Сатовча и Фъргово - 105 домакинства	**пшеница** - 15 *муда*; **ечемик** - 2 *муда*; **овес** - 2 *муда*; **ръж** - 7 *муда*
с. Осиково - 45 домакинства	**пшеница** - 6 *муда*; **ечемик** - 1 *муд*; **овес** - 2 *муда*; **ръж** - 3 *муда*
В Неврокопската котловина	
град Неврокоп - 413 домакинства	**пшеница** - 140 *муда*;**ечемик** - 6 *муда*; **овес** - 10 *муда*; **ръж** - 20 *муда*; **просо** - 20 *муда*
с. Садово - 130 домакинства	**пшеница** - 42 *муда*; **ечемик** - 4 *муда*; **овес** - 7 *муда*; **ръж** - 6 *муда*; **просо** - 6 *муда*
с. Мусомища - 163 домакинства	**пшеница** - 50 *муда*; **ечемик** - 4 *муда*; **овес** - 5 *муда*; **ръж** - 10 *муда*; **просо** - 25 *муда*
с. Копривлен - 244 домакинства	**пшеница** - 60 *муда*; **ечемик** - 2 *муда*; **овес** - 7 *муда*; **ръж** - 12 *муда*; **просо** - 13 *муда*

Както се вижда от горните данни, в цялото Неврокопско, включително и в най-високата му част, са застъпени основните зърнени култури като най-голям дял навсякъде заема пшеницата. Това в значителна степен обяснява гъстотата на селищната мрежа в този планински район и нейната устойчивост във времето. Нашата таблица обаче потвърждава и някои предишни наблюдения върху сравнително по-ограничен материал, които изтъкват една особеност в сравнение с останалото стопанско пространство по българските земи: в западнородопския район с Поместието производството на ръж иде непосредствено след това на житото, след които се нареждат овесът, просото и накрая иде ечемикът[174]. Очевидно

[173] Срв. **Приложение**, BOA, TD 7 и TD 403.

[174] Цветкова, Б. За стопанския облик и феодалните задължения на някои селища в Родопите и прилежащите райони през XV - XVII в. - Родопски сборник, I, 1965, с. 46.

климатичният фактор си е казал все пак думата: ниските добиви на пшеница в този труден за земеделие край заставят земеделците да наблегнат върху производството на една не чак толкова претенциозна житна култура (ръжта), която подпомага изхранването на хората.

Ако искаме да добием представа за реалното производство на зърнени храни, да речем, поне в изредените горе 15 селища, то тогава ще се изправим пред някои трудности, завещани ни от османската администрация. Първата е свързана с теглилките. По правило, уточняването на мерките за тежест в оборот из османско затруднява доста изследвачите. Те постоянно се натъкват из различните райони на теглилки с едно и също название, но с различна тежина. В нашата таблица десятъкът е изчислен в *мудове* и *килета*. Тези две най-употребявани теглилки предлагат такова голямо разнообразие от регионални различия, та понякога е чудно как османската финансова администрация се оправяла със сметките си. В нашия случай за *муд* изглежда ще трябва да приемем разтегливата тежина между 460 - 560 килограма, както е сторил впрочем и А. Стояновски, след всичките си наблюдения и преводаческа работа върху дълги серии от османския кадастър за Македония[175]. За *килето* също се налага да прибегнем до наблюденията на Стояновски, който твърди, че в Сереско тая теглилка е 20 пъти по-малка от *муда*, или един *муд* се равнява на 20 *килета*[176]. Ала наблюденията на македонския османист показват още, че през втората половина на XV век неврокопското *киле* било 2 пъти помалко от сереското. В същото време според собствените ми наблюдения върху същия период, в Неврокопско *мудът* пшеница струва 120 *акчета*, а *килето* - 6 *акчета*[177]. При тези цени се оказва тогава, че *килето* в Неврокопско тежи приблизително колкото истанбулското, т.е. около 25 кг. Твърдението на Стояновски тогава, че *мудът* е равен на 20 *килета*, се потвърждава, а за двойно по-малкото неврокопско *киле* - не. Това обаче не означава, че през един по-късен период нещата не са се променили... Всички тези разсъждения още веднъж показват, че когато се пристъпва към точни методи в историческите реконструкции чрез изходни данни, съдържащи се в османски мерки и теглилки като *муд*, *киле* и най-вече - чрез фискалната единица *хане* (напоследък свикнахме да я възприемаме преди всичко като домакинство), резултатите следва да се поднасят на публиката с уговорката за голяма вероятност от неточности.

Другата трудност при едно евентуално изчисление на добивите иде от въпроса: какво следва да разбираме под десятък (*йошюр*)? По-горе предложих някои бегли разсъждения около най-общите принципи на натуралното облагане при османците. Изказах и предположението, че в подробните (*муфассал*) регистри величината на десятъка от дадена култура се изчислява върху осреднения добив между добрите и лошите го-

175 Вж. ТДИМН, т. IV, 16-17
176 Пак там.
177 Вж. **Приложение**, BOA, TD 7.

дини. Към това трябва да се добави още, че на практика не се събира 1/10 от добива, а повече, тъй като *йошурът* се издължава заедно с натуралната добавка към него, наречена *саларие*. Нейният генезис не е много ясен - някои изследвачи са убедени, че османците я заемат от фискалните техники в средновековните балкански държави[178]. Но по-съществено тук е, че заедно със *саларието* величината на натуралния десятък се увеличава, достигайки според преобладаващото мнение до 1/8.

Това е вярно, ала донякъде. Нека да видим какво казва по въпроса османската правова норма. В една *фетва* (решение върху правен казус) на *шейх юл-исляма* Абдюррахим ефенди се казва следното: "Въпрос [към *шейх юл-исляма*]: В някой си *вилает* мюсюлманите плащат *харадж-и мукассем* [в см. на *йошур*, б.м., Е.Р.] като 1 *киле* на 10 от добива си, а християните - на 7 *килета* 1. Някой си мюсюлманин дал земята си на един християнин да я обработва срещу половината от добива. Когато дошло време да се плаща *йошурът*, мюсюлманинът отделил 1/10 от прихода си, за да го предаде на *спахията*. Онзи обаче рекъл, че му се полага 1/7, тъй като земята била обработвана от неверник. Може ли въпросният *спахия* да постъпва така? Отговор [на *шейх юл-исляма*]: Не може!"[179]

Да видим сега какво ще намерим по въпроса за натуралния десятък в сборника от османски закони, издаден от О. Л. Баркан: "Мюсюлманите плащат *йошур* и *саларие* от зърнените храни в размер на 1/8 от добива си, а от неверниците се прибира 1/7", казва законовият текст[180].

От тези два представителни примера се налага едно важно заключение: фискалната натовареност на обработваемата земя в светлината на османското поземлено право се определя според **религиозната принадлежност** на този, който я владее. Това е едно много важно обстоятелство, което ще послужи по-нататък при издирване на мотивите за преминаване от християнство към ислям. Сега обаче се налага само да отчетем, че при изчисленията на добива според натуралния десятък, точният ни резултат ще зависи и от това дали сме взели предвид разликата, която съществува в изплащането на *йошура* от стопани християни и мюсюлмани.

Интересно ще е да видим какво би се получило при изчисление на добива от зърнени храни в 15-те неврокопски селища върху основата на данни за облагането с десятък, извлечени от подробни регистри от последната четвърт на XV - 20-те години на XVI век[181]. Но преди това следва да се направят някои неизбежни уговорки, които предопределят резултата като приблизителен: приемаме, че *килето* се равнява на 25 кг., а *мудът* - на 500 кг. Колкото до величината на десятъка, то ако се спрем на 1/7 от добива за всички домакинства, отклонението няма да е съществено, тъй като през този период разпространението на исляма в

178 Вж. Б о я н и ч, Д. Фрагменти једног збирног и једног опширног пописа, 97-106.
179 A b d u r r a h i m e f e n d i. Fetawa-i Abdurrahim. Dersaadet, 1243 (H), p. 27, No 3 (на арабица).
180 B a r k a n, Ö. L. XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Imparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları. Cilt I , Kanunlar. Istanbul, 1943, p. 10, 328.
181 Вж. **Приложение**, BOA, TD 7 и TD 403.

Неврокопско все още е незначително. Към всичко това винаги съществува вариантът селянинът да укрие добив в опит да надхитри събирачите на *йошура,* но това е положение, за което трябва да се досещаме, а не да го отчитаме при изчисленията.

Относно състава на домакинството (*хане*) приемам, че засега най-достоверното число е предложено от Х. Лоури като резултат от наблюденията му върху късните византийски *практика* и ранните османски подробни регистри (*муфассал*) за района на Кешишлик, намиращ се в непосредствена близост до Неврокопско. Американският османист съвсем убедително твърди, че средният състав на домакинството отговаря на 4.6 души[182]. Този коефициент ще използвам и в по-нататъшните изчисления.

Таблица 3-4

Количество десятък и общ добив от зърнени храни в някои селища по склоновете на Западните Родопи и в Неврокопската котловина

Селища в склоновете на Западните Родопи	*десятък от пшеница - кг.*	*десятък от ечемик - кг.*	*десятък от овес - кг.*	*десятък от ръж - кг.*	*десятък от просо - кг.*
с. Рибново - 75 дом.	3500	250	-	2500	500
с. Осиково - 45 дом.	3000	500	1000	1500	-
с. Ковачовица - 18 дом.	375	375	-	1000	-
с. Долян - 5 дом.	1500	1000	250	1000	250
с. Плетена - 39 дом.	1050	75	1900	-	-
с. Марулево, Кочан, Цръпча - 171 дом.	10000	1000	2000	7500	-
с. Сатовча и Фъргово - 105 дом.	7500	1000	1000	3500	-
с. Осиково - 45 дом.	3000	500	1000	1500	-
Десятък:	30 925	4 700	7 150	20 800	750
Добив:	216 475	32 900	50 050	145 600	5 250

Селища в Неврокопската котловина	*десятък от пшеница - кг.*	*десятък от ечемик - кг.*	*десятък от овес - кг.*	*десятък от ръж - кг.*	*десятък от просо - кг.*
гр. Неврокоп - 413 дом.	70000	3000	5000	10000	10000
с. Садово - 130 дом.	21000	2000	3500	3000	3000
с. Мусомища - 163 дом.	25000	2000	2500	5000	12500
с. Копривлен - 244 дом.	30000	1000	3500	6000	6500
Десятък:	146 000	8 000	14 500	24 000	32 000
Добив:	1 022 000	56 000	101 500	168 000	224 000
Всичко десятък:	176 925	12 700	21 650	44 800	32 750
Всичко добив:	1 238 475	88 900	151 550	313 600	229 250

Общо десятък от видовете зърнени храни: 288 825 кг.
Общо добив от видовете зърнени храни: 2 021 775 кг.

182 L o w r y, H. W. Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation: The Case Study of Radilofo, p. 29.

Данните, които предлагат двете таблици, са от вида на представителната извадка, която трябва приблизително да ориентира за количеството на десятъка и добивите от зърнени храни в *казата* Неврокоп в присъщите й екологични пространства - планинското и това на котловините и крайречните равнини. Както и трябва да се очаква, равнинните части са значително по-гъсто заселени. В Неврокопската котловина има 6 големи села и 1 град (в таблицата е представен градът с трите най-големи села). С това селищната мрежа в котловината достига своя пространствен предел - землищата на населените места плътно обхващат цялата територия по двата бряга на Места. В това сравнително ограничено пространство с дължина до 25 км. и ширина от 7 - 10 км. има голямо струпване на население, което надвишава броя на планинците от склоновете на Родопите, макар че те са пръснати в три пъти повече села. Прочее, в нашата извадка планинските села, според жителския си състав, предлагат следната картина: **1)** средно малки села (от 6 до 20 домакинства) - 2 бр.; **2)** средни села (от 21 до 40 домакинства) - 1 бр.; **3)** средно големи села (от 41 до 80 домакинства) - 8 бр.[183]. В сравнение с това котловината изглежда пренаселена с нейните няколко на брой, но твърде многолюдни села, а град Неврокоп с 413-те си домакинства напълно се вписва в тогавашните представи за град и то не само от тази планинска част на османската държава. През XVI век Европейският Запад предлага за долна граница, от която почва най-ниската стенен на градския живот, 250 до 300 домакинства жителски състав[184].

По-благоприятните природоклиматични условия определят не само оживената многолюдност в тясната Неврокопска котловина, но и по-добрите стопански показатели на този район. Османският кадастър не дава възможност да се свърже добивът с количеството обработваема земя, затова трябва да се задоволим с количество произведени зърнени храни на човек. Полученият резултат ще ни представи какви възможности дава конкретната природоклиматична среда за изхранване на населението според тогавашната технология на селското производство. За склоновете на Западните Родопи се получава средно 193 кг. пшеница, овес, ечемик, ръж и просо на човек. За котловината това количество е 360 кг.

Тези два показателя веднага ще ни помогнат да установим приблизителния жизнен стандарт на неврокопското население. Според различните модели на икономически проучвания за годишното изхранване на човека през тази епоха са необходими 200 кг. зърнени храни - за прехрана, семе и изплащане на данъци[185]. Тук обаче е необходимо да се уточни кои зърнени храни ще вземем предвид при нашите изчисления. Но преди

183 Тук се използва схемата за групиране на селищата, предложена в: Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVII век, с. 71.
184 Б р о д е л, Ф. Структурите на всекидневието: възможното и невъзможното, с. 392.
185 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация. - В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998, с. 75; Б р о д е л, Ф. Структурите на всекидневието: възможното и невъзможното, 101-104.

всичко се налага да се напомни едно важно обстоятелство: в *казата* Неврокоп, както и в цялото османско икономичеко пространство на Балканите, се събира реколта от петте основни зърнени култури: пшеница, овес, ечемик, ръж и просо. Това говори, че балканските владения на османците могат да бъдат определени като най-източния от зърнопроизводителните острови на доиндустриална Европа[186]. Макар че тук приблизително 60% от зърнопроизводството се пада на пшеницата, очевидно по тези земи съществуват климатичните условия и което не е по-маловажно - традицията, за отглеждане на пълната листа от зърнени храни. А това подсказва следните важни неща:

1. Разнообразието на зърнена продукция не поставя производителя в толкова пряка зависимост от всяко неблагоприятно стечение на климатичните условия и компрометиране на реколтата, както често става в чисто пшеничните райони. Това означава, че в неурожайни за пшеницата години или пък в райони, където тя дава по-нисък добив, хранителната норма може да бъде постигната с другите подходящи за изхранването на човека култури като ръжта и просото. В такава екологична среда заплахата, съпътстваща Европейския Запад - хроничният глад, не е позната. При подходяща климатична среда и съпътстващите я традиции в отглеждането на цялото разнообразие от зърнени храни, на хората въобще не им минава през ума да изготвят брашна от кестени и елда (лападово растение), които по това време служат на западния европеец за добавка към храната му, преди картофите да заемат огромни обработваеми площи[187].

2. Разнообразието подпомага развитието на животновъдството (овесът и ечемикът са предназначени главно за него), което пък е от полза за земеделеца, осигурявайки му редовно наторяване на обработваемата земя и оттам - добри добиви. В този смисъл разнообразието затваря производствения цикъл в селското стопанство по изключително благоприятен начин: редуването на пшеницата с фуражните зърнени култури при триполната система дава възможност за изхранване на повече животни, а те от своя страна осигуряват нужните торове за оставената като угар земя. Че в Неврокопско ситуацията била тъкмо такава свидетелстват наблюденията на В. Кънчов: "Лете стоката се кара по мандрите. Мандрата я прави господарят на нивите, дето ще лежи стоката." По-нататък Кънчов обяснява, че това е резултат от дълга във времето стопанска традиция, която довела до един вид симбиоза между земеделието и отглеждането на големи стада. При този модел животновъдството получава нужните му храни, а земеделците - подхранване на посевните площи и млечни продукти. Стопаните създали помежду си нещо като кооперации, където разплащането било изцяло в продукция[188].

Очевидно е, че при такава ситуация се налага изчисленията върху жизнения стандарт на населението да вземат предвид количеството зър-

186 Вж. Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVII век, с. 213, 307-309.
187 Б р о д е л, Ф. Структурите на всекидневието: възможното и невъзможното, с. 88.
188 К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница,СбНУНК, т. XIII, 347-348.

нени храни от различните видове. В този случай се предполага, че така ще се разшири кръгът от хранителни продукти - фуражното зърно, в крайна сметка, добавя към трапезата и продукти от животновъдството. Ала тази връзка не може да се установи от наличната документация, в количествен аспект тя остава в кръга на предположенията. Затова пък различните наблюдения върху европейското икономическо пространство през прединдустриалната епоха са установили вече, че 50-60% от калорийната дажба се формира от зърнените храни, или храненето по онова време представлявало "ядене на хляб, пак хляб или каши през целия живот". Освен това в селските райони (какъвто е нашият Неврокопски край), консумацията на хляб е най-висока, а житото се явява като "манната небесна за бедните и неговото поскъпване е като термометър за другите храни"[189]. В такъв смисъл ще е най-добре да извършим нашите изчисления, опирайки се върху двете главни хлебни култури - житото и ръжта, което ще даде твърде близка до действителността представа колко "хлеб наш насущний" се полага на неврокопския българин в края на XV - началото на XVI век. Относно ръжта нека пак обърна внимание, че според *таблица 3-4* в планинския район тя заема второто място в производствената листа след пшеницата, което безспорно доказва, че тя е основна съставка в изхранването на хората.

В наблюдаваните села по склоновете на Западните Родопи общият добив от пшеница и ръж е 362 075 кг., произведени от 503 домакинства. В такъв случай годишно на човек се падат приблизително по 156 кг. от двете култури. След като се приспадне *йошурът* от 1/7 или 22 кг. и около 14 кг. за засяване, се получава 130 кг. Това прави по 356 гр.на ден, които се равняват приблизително на 427 гр. хляб. Същото изчисление за котловината дава 575 гр. пшеница и ръж на ден или 690 гр. хляб.

При положение, че 1 кг. жито е равен на 3000 калории, а 1 кг. хляб - 2500 калории, то тогава нашият неврокопски селянин от планината получавал дневно 1068 калории от зърнени храни. В котловината калориите са 1725. Планинската част набавяла недостига на зърнени храни от котловината, като в същото време се намирала в доста по-изгодна ситуация по отношение на животновъдната продукция. Такива са и впечатленията на В. Кънчов при наблюденията му върху устойчиво установените през вековете стопански връзки в района[190]. При това положение ние сме в правото си да изведем осреднени показатели върху базата на извършените дотук изчисления, които изглеждат така: средно пшеница и ръж на ден за човек от Неврокопската котловина и склоновете на Западните Родопи - **466** гр.; средно хляб на ден - **559** гр.; средно калории на ден от зърнени храни - **1397**. Колкото и приблизителни да ни изглеждат тези показатели, това е максимумът, който може да се постигне чрез османския архив. Затова нека ги запомним, защото

189 Б р о д е л, Ф. Структурите на всекидневието: възможното и невъзможното, 101-104.
190 К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница, СбНУНК, т. XII, с. 235 и сл.

със сигурност ще ни потрябват по-нататък.

Тук трябва да приключим с опитите за извеждане на твърди показатели от дебрите на османската документация. Постигнатото дава някаква база за сравнения и ако приемем, че 2000-2500 калории е средната хранителна норма през онзи период за селото и градската беднота в Европа, то тогава излиза, че планинските склонове на Западните Родопи и Неврокопската котловина **се вписват в осреднените показатели за континента**; да напомним само, че в прединдустриалната епоха към 60% от калорийната дажба идат от зърнените храни, респ. хляба.

Сравнявайки обаче трябва да отчетем още две обстоятелства, които осигуряват предимства за нашия планински район: 1. Въпреки че се намира на "високите етажи" в географското пространство, Неврокопско се радва на благоприятна природоклиматична среда, в която освен зърнените, успешно вирeят още доста земеделски кулутри. Във всяко селище ще открием зеленчукови градини и овощни насаждения, повсеместно се отглеждат лозя, дори и във високопланинския пояс около доспатския вододел - Сатовча, Марулево (дн. Ваклиново), Рибново и др. В средата от гори и ливади чудесно се развива пчеларството. Всъщност лозарството и винопроизводството, както и производството на пчелен мед, се отчитат от всички икономически школи като фактори, с голямо значение за повишаване на калорийната дажба през Средните векове[191]. Близостта пък до Беломорието дава възможност за непосредствено снабдяване със земеделска продукция, която не вирее в района, но пък е изобилна в крайморските низини: грах, нахут, маслини, топлолюбиви плодове. Така че Неврокопско се ползва от всичките предимства на аграрната поликултурност. Без това да означава супер плодородие или супер стопанска активност, районът в най-голяма степен е защитен от главната опасност, която дебне монокултурните икономики - глад, предизвикан от компрометирана еднообразна реколта[192].

2. Животновъдството е второто предимство на Западните Родопи. То се намира в тясна връзка, дори в симбиоза със земеделието, което осигурява прехраната на животните през зимата, а те - тор за обработваемата земя. Не са много местата, където земеделската дейност може пълноценно и безконфликтно да съжителства редом с отглеждането на огромни стада животни. В равнините получаването на по-високи добиви зависи от наторяването, следователно от наличието на големи стада. Тяхното отглеждане обаче налага превръщането на ниви в пасища... Такъв проблем не съществува в Неврокопско. Склоновете на Родопите и Пирин предлагат прекрасни условия за паша, а земеделските стопани сами предлагат оставените като угар ниви за яйлаци или мандри. Така миграционната паша, както и местните стада, осигуряват изобилие от млечни продукти и месо. Затова османците считат Западните Родопи за

[191] Срв. Б р о д е л, Ф. Структурите на всекидневието: възможното и невъзможното, 190-195.
[192] Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVII век, с. 213.

един от важните си животновъдни райони[193].

И още нещо свързано с животновъдството. Преди ислямът да завладее повечето неврокопски села, навсякъде хората отглеждат прасета[194]. Според данъчните описи на домакинство се пада средно по 1 прасе. Но фискалните власти едва ли са наясно с точния брой на животните, тъй като в гористи райони като Неврокопския, свинете обикновено се отглеждат в полусвободно състояние. След като голяма част от населението на *казата* се обявява за мюсюлмани, то постепенно трябва да изостави такива важни източници на жизнена енергия, каквито са алкохолът, свинското месо и мазнина...

Тук приключваме с предимствата. Видяхме, че относно зърнените храни и хляба Неврокопско се включва в стандартите на прединдустриалната епоха, а отчетем ли и другите източници на прехрана, има всички основания да заключим, че районът предлага сравнително благоприятен ресурс за добро жизнено равнище в условията на прединдустриалната епоха. Сега предстои да погледнем върху факторите, които влияят отрицателно върху стандарта на живот. Те са от фискално естество и при сегашното състояние на изворите не е възможно да бъдат точно отчетени, не само за наблюдавания период, а въобще за османската епоха. Това са преди всичко системата за принудително изкупуване на храни и животни от населението (*иштира*, *мюбая*), групата данъци, известни като извънредни (*авариз* и *нюзул*), както и най-значителното фискално задължение на християнската *рая* към държавата - данъка *джизие*, наричан още поголовен. Всичките тези събирания непосредствено въздействат върху битието на всяко едно домакинство, върху възможностите му за изхранване и оттам върху социалното му поведение.

Основната трудност при осмисляне влиянието на тези данъчни събирания върху стандарта на *раята* иде най-първо от липсата на достатъчно документация, по-скоро от фрагментарния вид, в който е стигнала до нас. Малкото пък, с което разполагаме, все още не може убедително да се тълкува, тъй като не е разкрито съдържанието на фискалната категория *хане*, т.е. на разнообразните *ханета*, използвани в османската данъчна система. Така че всичко това, което бихме могли да извлечем от наличните за момента извори, няма да е нищо повече от факти, които ще ни убедят, че изведените по-горе показатели следват да бъдат намалени. Но с колко точно - на този въпрос днешните изследвания засега не са в състояние да дадат отговор. Така пред нас с пълна сила застава изкушението да употребим класическия трафарет на марксистката османистика: "положението на *раята* става все по-тежко"... Въпреки неловката ситуация, нека все пак се опитаме да обосновем въпросното тежко положение.

На първо време трябва да се съгласим, че производството на основните зърнени храни в неврокопския район било достатъчно по количес-

[193] Вж. 3 Numaralı Mühimme Defteri. Ankara, 1993, p. 362.

[194] Вж. **Приложение**, TD 7, TD 403.

тво не само да изхрани местното население, но и да покрие държавните вземания по линията на принудителните изкупувания по монополно ниски цени. В домашния ни османски архив могат да се намерят доста документи за прибирането на тези "излишъци" под формата на "изкупуване дяла, полагащ се на *казата* Неврокоп от зърното, принадлежащо на държавата"[195]. Всъщност тази порочна система за "обезкървяване" на производителя е присъща на всяка икономика, изградена върху преобладаваща държавна собственост върху средствата за производство, в османския случай - земята. В качеството си на върховен собственик държавата определя изкупните и търговските цени, ликвидирайки така възможността за пазарна реализация на продукцията. Най-тежката последица за селското стопанство е, че то остава лишено от приток на достатъчно пари. Принудителното изкупуване по държавноопределени, т.е. ниски цени, вероятно едва покрива разходите на стопаните. В такива условия селският производител няма никакъв интерес от разширяване на производството; на него му стига да изкара колкото за прехрана, натурална размяна и изплащане на данъците. И тъй като държавата собственик никога не е наясно с възможностите на приходоизточниците си, по-скоро - счита ги за неизчерпаеми, често се случва изкараното от селянина, след изплащане на данъците, да не стига за храна.

За илюстрация на казаното се налага да бъдат използвани примери от документи, несъвпадащи с периода, за който по-горе извлякохме нашите показатели за добив от зърнени храни и изхранване. При все това те ще дадат поне идея за количествата, които прибирала държавата. Тук някой може дори да се осмели на сравнения, след като вече научихме каква продукция добива конкретен брой неврокопско население в тогавашната природоклиматична и технологична среда. Все пак трябва да се има предвид, че в нашите сметки беше взето предвид само част от пространството на *казата*, наистина централната ведно с града, но все пак това далеч не е цялата територия на областта с всичките нейни селища.

Сведенията, които могат да се извлекат от Софийския османски архив, се отнасят за втората половина на XVII век. Сиреч, прехвърляме се напред във времето със 100-150 години, където основните параметри вече са твърде различни и главно - неустановени: населението на Неврокопско може да се е увеличило или пък намаляло, основната османска парична единица - *акчето*, девалвира неудържимо, цените постоянно се покачват, само истанбулското *киле* си останало същото, прибл. 25 кг. Все пак да видим как изглежда въпросното утежняващо се положение в примери от османската документация.

През 1671 г. от 42 села в *казата* Неврокоп трябва да се изкупят като *иштира* (принудително изкупуване на храни във време на война) 6000 истанбулски *килета* (прибл. 150 т.) пшеница и 800 *килета* (прибл. 20 т.)

195 Вж. напр. НБКМ, Ор. отд., ф. 126А, а.е. 112.

брашно; килето пшеница вървяло по 30 *акчета*, а брашното по 60[196]. Няколко години по-рано, на 9 януари 1668 г., е издадена султанска заповед до неврокопския *кадия*, в която се нарежда от подведомствената му *каза* да се събере и предаде **паричната равностойност** на принудителните доставки от храни за държавата. Сумата възлиза на 980 хил. *акчета*, нужна за снабдяване с месо на султанската гвардия (*Шестте полка*) и еничерите. Ферманът е издаден в Одрин, където по онова време се намира султанът[197]. Междувременно тече битката за остров Крит и обсадата на крепостта Кандия. Военните действия все повече се затягат и на 18 август Мехмед IV потегля с войска от Одрин, хващайки пътя Димотика - Гюмюрджина - Кавала - Сяр - Солун[198]. Неврокопската *каза*, без да е върху военния друм, се намира в непосредствената му близост и понася всички несгоди от това - по-нататък ще видим в какво се изразяват те. Но още тук следва да се обърне внимание на едно много важно обстоятелство, върху което ще ни се наложи да се връщаме пак.

Българската историография доскоро настоятелно твърдеше, че през тази година из Чепинското корито в Централните Родопи се състояло чудовищно насилствено ислямизиране на местното население, което непосредствено обхванало и западните дялове на планината, засягайки най-пряко и Неврокопско[199]. По-късно излезе наяве несъстоятелността на домашните извори, върху които беше изграден този историографски мит и днес вече достоверността му отстояват малцина автори[200]. Ала все още в масовото историческо съзнание на съвременника господства представата за специално замислени ислямизационни акции като елемент на османското политическо поведение, целящо масово насилствено налагане на исляма в определени райони (незнайно защо тъкмо в затънтените планини и отдалечените полета, а не из стратегически важните места).

В същото време османската документация и то главно тази с финансово съдържание, разкрива същността на управленското ежедневие в империята, което няма нищо общо с планирането на верски погроми **над данъкоплатците**. Нашият случай с паричната равностойност на принудителните доставки от храни в хода на Критската война показва как хазната стоварва върху неврокопското население цялата тежест от продължилите твърде дълго бойни действия чрез ежегодно допълнително облагане. Нищо повече от това. В обратния вариант е трудно да си представим, как наместо да изцеди всичко нужно в пари и натура от *раята*, властта насъсква пълководците и придвижващите се към бойните полета части да вилнеят из планините и да разсипват източниците на приходи. Разбира се, че фискалният натиск има твърде пряко отношение към религиозното отстъпничество, но това са ситуации от

196 НБКМ, Оp. отд., ф. 126, а.е. 12.
197 Пак там, ф. 126, а.е. 19.
198 D a n i ş m e n d, I. H. Izahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi. Cilt 3, Istanbul, 1972, p. 438.
199 Вж. напр. П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975, 175-209.
200 Вж. Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. За и против хрониката на поп Методи Драгинов - без пристрастия и предубеденост. - Rhodopica, 2002/1-2, 465-479.

съвсем друг порядък. Изясняването на тяхното съдържание е целта на настоящия икономически анализ.

Не много дълго след завладяването на остров Крит османците влизат в конфликт с Полша, а през 1683 г. подхващат нова продължителна война със "Свещената лига" (1683-1699). Военното напрежение расте, а акциите за принудителното събиране на продоволствие и пари от населението стават все по-чести. Според регистър на задължителните доставки за 1678 г. *казата* Неврокоп трябва да предаде 3500 *килета* (87.5 т.) ечемик, 350 *килета* (8.7 т.) брашно, 120 коли дърва и 300 коли сено[201]. В хода на войната със "Свещената лига" вече по няколко пъти в годината се събира продоволствие, а жители на *казата* трябва да служат със собствени коли и добитък в обоза или пък да строят фортификационни съоръжения. Едно от принудителните изкупувания за 1692 г. изглежда така: *раята* трябва да предаде 4000 *килета* (100 т.) пшеница, 3500 *килета* (87.5 т.) брашно, 100 глави товарен добитък...[202]

Представата за утежняващо се положение на *раята* въобще няма да е пълна, ако не се вземе предвид облагането с т.нар. извънредни данъци *авариз* и *нюзул*[203]. В приложението към труда е предложен пълен превод на регистър за събирането на *авариза* в *казата* Неврокоп от 20-те години на XVIII век и оттам може да се разбере много за ролята на тези данъци в ежедневието на *раята*. Към това ще добавя някои по-ранни сведения, които може да се окажат твърде важни занапред.

Въпросните уж извънредни, а на практика съвсем редовни данъци, се приемат единодушно от изследвачите като една от главните причини за влошаване икономическото положение на данъкоплатеца. Към всичко това за нас тук ще е важно да разберем, че Неврокопско заема твърде особено положение в системата за облагане с извънредни данъци в *санджака* Паша, към който принадлежи. То се заключава в това, че *казата*, въпреки планинското си местоположение, плаща **впечатляващо** повече *авариз* и *нюзул*, отколкото райони, разположени на юг в предпланината или в крайморските равнини - по презумпция по-населени и по-богати. А огледаме ли и балканските владения на османците като цяло, ще видим, че *казите*, плащащи повече *авариз* от нашия планински район, са твърде малко. В табличен вид положе-

201 НБКМ, Ор. отд., ф. 126А, а.е. 100.
202 Пак там, ф. 126А, а.е. 159, л. 1-2.
203 Данъчни вземания, аналози на които може да се открият и в други мюсюлмански средновековни общества. Най-ранните сведения за събирането им се отнасят към управлението на султан Мехмед II (1444-1446 и 1451-1481). Първоначално населението е облагано с 20 *акчета* веднъж на 4-5 години. С времето данъците започват да се събират редовно и служат за покриване на военни и др. разходи на държавата. Размерът им расте, за да достигне към 600 *акчета* от данъчнооблагателна единица (*хане*) в края на XVII век. От облагане са освободени военнослужещите, служителите на ислямския култ и на държавната администрация, само ако разчитат на държавна заплата. Ако владеят собствени стопанства по селата или пък се занимават с търговия, тези хора участват в изплащането на определените за съответния район *авариз ханета*. Жителите на *вакъфските* селища и някои категории население със специални задължения към държавата също са освободени от плащане на "извънредни" данъци. Премахнати са с танзиматските реформи. Вж. D a r l i n g, L. Revenue-Raising and Legitimasy. Tax Collection and FinancialAdministration in the Ottoman Empire, 1560-1660. Leiden / Brill, 1996, p. 86, 92-93.

нието през 1668 г. изглежда ето така[204]:

Таблица 5

Брой на ханетата за изплащане на извънредни данъци в някои кази на вилаета Румили

***Каза* Неврокоп - 1200 данъчнооблагателни единици (*хане*)[205]**			
По- малко на брой *ханета*, отколкото в *казата* Неврокоп		Повече на брой *ханета*, отколкото в *казата* Неврокоп	
Каза Сироз[206]	1092 *ханета*	*Каза* Мезестре[207]	1970 *ханета*
Каза Драма	351 *ханета*	*Каза* Тирхала[208]	3105 *ханета*
Каза Ахи челеби[209]	338 *ханета*	*Каза* Агрибоз[210]	1[illegible] *ханета*
Каза Диметока[211]	698 *ханета*	*Каза* Караферие[212]	1290 *ханета*
Каза Гюмюлджине[213]	719 *ханета*	*Каза* Манастър[214]	1692 *ханета*
Каза Селяник[215]	1145 *ханета*	*Каза* Филибе[216]	2394 *ханета*
Каза Юскюб[217]	1096 *ханета*	*Каза* София	1754 *ханета*
*Каза*Ески Загра[218]	522 *ханета*	*Каза* Търнови[219]	1344 *ханета*
Каза Никболи[220]	641 *ханета*	*Каза* Хезарград[221]	1255 *ханета*
Каза Пилевне[222]	106 *ханета*		
Каза Русчук[223]	776 *ханета*		
Каза Шумну[224]	806 *ханета*		
Каза Силистре[225]	824 *ханета*		
Каза Хаджъоглу пазаръ[226]	338 *ханета*		

Като вземем предвид паричното изражение на "извънредните" данъчни събирания, нещата добиват по-конкретен вид: според *авариз* регистър от 1671 г. Неврокопско е задължено с 400 хил. *акчета* от 1000 *ханета*, т.е. по 400 *акчета* за всяко. В същото време *казата* Дра-

204 Сведенията са взети от НБКМ, Ор. отд., D 368, л. 1-10 и сл.

205 *Ханетата*, според които се събират т.нар. извънредни данъци *авариз* и *нюзул*, се различават от данъчно-облагателните единици за събирането на *джизието* и на десятъка. *Авариз-хането* обхваща няколко на брой домакинства в зависимост от фискалните възможности на *раята*, но при всички случаи в райони, с повече *ханета*, населените места са повече, а вероятно и данъкоплатците.

206 Гр. Серес, Гърция.
207 Гр. Мистрас, Гърция.
208 Гр. Трикала, Гърция.
209 Териториално-административна единица, обхващаща Средните Родопи с център дн. град Смолян.
210 О-в Евбея, Гърция.
211 Гр. Дидимотихон, Гърция.
212 Гр. Верия, Гърция.
213 Гр. Комотини, Гърция.
214 Гр. Битоля, Македония.
215 Гр. Солун, Гърция.
216 Гр. Пловдив.
217 Гр. Скопие, Македония.
218 Гр. Стара Загора.
219 Гр. В. Търново.
220 Гр. Никопол.
221 Гр. Разград.
222 Гр. Плевен.
223 Гр. Русе.
224 Гр. Шумен.
225 Гр. Силистра.
226 Гр. Добрич.

ма има да плати 114 238 *акчета* от 351 и 1/2 *ханета* или по 325 *акчета* за всяко; *казата* Зъхна - 144 300 *акчета авариз* от 444 *ханета* или 325 *акчета* за всяко и т.н.[227] Първото обяснение, което идва на ум е, че планинската *каза* се отличава с голяма територия, гъста и многолюдна селищна мрежа и следователно с повече платци; възможно е да се мисли също, че големи групи от населението в по-ниските части е натоварено със специални задължения към държавата или пък принадлежи към *вакъфи*, заради което не плаща *авариз* и следователно не е включено в облагателните списъци.

Трудно е да се установи в наличната оскъдна документация броят на селата в отделните административни единици през XVII век. Но тъй като селищната мрежа е устойчива във времето структура, нищо не пречи да се възползваме от богатите сведения за предходния XVI век. Така според един съкратен регистър на *санджака* Паша от 1527 г. в *казата* Драма има 104 села, в *казата* Зъхна - 66, а в *казата* Неврокоп - 120 (тук не са включени *вакъфските* селища, чиито брой е несъществен)[228]. Излиза тогава, че планинският неврокопски край притежава **по-гъста селищна мрежа** от съседните му райони в предпланината. Съдейки от величината на събираните от *казата* извънредни данъци, то можем уверено да предположим и това, че населението из тамошните села било **повече**, отколкото това в низините.

Тези данни разкриват една прелюбопитна ситуация в Западните Родопи с предпланините. Оказва се, че по-големи струпвания на население има там, където условията за земеделска дейност и съответно за изхранване не са така благоприятни, както в ниските и по-топли пространствени зони. Но ако приемем обратното, че в ниските части населението все пак е по-многобройно (обитава сравнително по-малко на брой, но пък многолюдни села), тогава излиза, че по някакви свои си причини османските власти прилагали утежнена фискална политика спрямо планинците и тя, в крайна сметка, се оказва решаваща за високия градус на ислямизацията сред тях. Ала е трудно да си представим, че фискът би се заел да съсипва собствените си приходоизточници, за да произвежда мюсюлмани в ущърб на фискалните си интереси. Тази невероятна ситуация въобще не съвпада с реалните състояния в османската данъчна практика, която съвсем очевидно отчита всички фактори на средата - географски, климатични и стопански, щом като от тях зависят податните възможности на *раята*. Това съвсем ясно личи още в ранните данъчни регистри, където в селища от ниските и високите пространствени зони, при приблизително еднакъв жителски състав, дължимият приход от изчисления в пари десятък и други облагания, показва различен размер. В подробния регистър от 1467 г. това положе-

227 НБКМ, Оp. отд., ф. 126, а.е. 94
228 BOA, TD 143, fol. 53-92, 127-161.

ние изглежда примерно така:

Таблица 6

Общ данъчен приход от села с приблизително равен брой домакинства, но разположени в различни пространствени зони[229]

Планинска зона - *вилает* Неврокоп		**Предпланинска зона**	
Села	Общ данъчен приход	Села	Общ данъчен приход
Брезница[230] **78** дом., **8** нежен.	**4843** *акчета*	Доксонбос[231] **81** дом., 9 нежен.	**13 392** *акчета*
Дъбница[232] **33** дом., 6 нежен.	**2731** *акчета*	Гризово[233] **30** дом., 4 нежен.	**4185** *акчета*
Сатовча[234] **42** дом., 8 нежен.	**2941** *акчета*	Хомондос[235] **42** дом., **1**0 нежен.	**6548** *акчета*
Петрелик[236] **22** дом., 4 нежен.	**2240** *акчета*	Черноглав[237] **22** дом., 4 нежен.	**4585** *акчета*
Плетена[238] **12** дом., 2 нежен.	**953** *акчета*	Вержани[239] **10** дом., 3 нежен.	**2795** *акчета*
Абланица[240] **50** дом., **1**2 нежен.	**4450** *акчета*	Аподия[241] **52** дом., 8 нежен.	**7783** *акчета*

Ясно е, че големите разлики в данъчните приходи се дължат на по-ниските добиви в планината. От таблицата се налага и впечатлението, че съществува голямо разминаване в стандарта между ниската и високата пространствени зони - по-ниските данъчни сборове означават по-малко продукция и съответно ниски жизнени показатели. Възможно ли е тогава османските фискални служби да товарят данъкоплатци с ограничени податни възможности с повече извънредни данъци от по-богатите селища в предпланината? Фискалната логика отрича такава възможност и същевременно подсказва вероятната посока в тълкуване на сведенията от облагателните списъци за *авариза* и *нюзула* - в планинската *каза* Неврокоп има **повече, но по-бедно население**. То е разпределено в данъчнооблагателни единици (*ханета*), **обхващащи повече на брой домакинства**, отколкото са записани в *ханетата* от ниските и

[229] Данните са от BOA, TD 3.
[230] Вж. пак там, fol. 11.
[231] Село югоизточно от Зъхна, Гърция. Вж. пак там, fol. 363.
[232] Вж. пак там, fol. 76.
[233] Вер. с. Грозанли, западно от Серес, Гърция. Вж. пак там, fol. 472.
[234] Вж. пак там, fol. 146-147.
[235] С., югозападно от Серес, Гърция. Вж. пак там, fol. 225-226.
[236] Вж. пак там, fol. 148-149.
[237] Неуст. сереско село, Гърция. Вж. пак там, fol. 230.
[238] Вж. пак там, fol. 149-150.
[239] Вер. дн. с. Вержиния, югоизточно от Серес, Гърция. Вж. пак там, fol. 207.
[240] Вж. пак там, fol. 151-152.
[241] С. Апидия, югозападно от Серес, Гърция. Вж. пак там, fol. 216-217.

съответно по-богати пространствени зони.

Разхвърлянето на *ханетата авариз*, *нюзул*, задължителни изкупувания и доставки върху по-многолюдни *ханета* несъмнено разпределя равномерно данъчната преса, но с нищо не променя обстоятелството, че тези събирания са в основата на влошаващото се материално положение на данъкоплатците. Всъщност неврокопските *ханета* следва да обхванат големи "порции" данъчнозависима *рая* - християни и мюсюлмани, с оглед ефективно изцеждането на прихода, но така, че да се съхранят податни възможности и за следващо облагане. Това създава впечатлението за един вид планомерна експлоатация, но в османските условия реалната практика обикновено се разминава със записаната. Случаите за нарушения са тъй многобройни, че може би тъкмо те създават реалните параметри на социално-икономическата среда, а не държавната норма. Ето за какво става дума:

През 1723 г. управата на *казата* Неврокоп изготвя съвместно с представители на централното финансово ведомство от столицата нов регистър за събирането на *авариза*. Той трябва да отразява текущото състояние на данъкоплатците, което се влошило след продължителните войни и чумната епидемия, вилняла из района. Много от хората измрели, доста са забягналите по други места. В тези условия централната власт разпорежда данъчнооблагателните единици (*ханета*) за *авариза* в Неврокопско да се намалят от 1200 на 800. Данъкоплатците обаче така и не усещат фискалното облекчение, тъй като местните данъчни власти, дружно с фискалните агенти от столицата, събират *авариза* според стария брой от 1200 *ханета*, предават на хазната за 800, а разликата делят помежду си[242].

Данъците от групата на "извънредните" обхващат цялото население на османската държава, което притежава някаква собственост или получава приходи от трудова дейност. Дори на облагане подлежи еничерското земевладение по селата, което носи на военното съсловие приходи над отпусканата от държавната хазна редовна заплата[243]. Освободени от "извънредните" данъци са само някои категории население, натоварени с изпълнението на специални задължения към държавата - напр. строеж и поддържане на пътни съоръжения, охрана на проходи и др. подобни, както и жителите на *вакъфските* селища. Следователно събирането на *аваризите* не прави разлика между мюсюлмани и християни, снижавайки жизнения стандарт тотално, без оглед на конфесионалните различия. Само че при една фискална система, в чиито основи са заложени елементи на религиозното неравноправие, винаги може да се наблюдават отклонения към данъчна дискриминация по верски признак. В *авариз* регистъра на *казата* Неврокоп от 1723 г. е пояснено, че "... градската *рая* не притежава земя, която да обработва ..." и затова тя следва да бъде

242 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi, 2873.
243 A k d a ğ, M. Türkiye'nin Iktisadi ve Ictimai Tarihi. Cilt I, Istanbul, 1974, 516-517. Срв. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi.

обложена с по-малко *авариз ханета*. Оказва се обаче, че това положение е в сила само за градската мюсюлманска *рая* - 86 домакинства, обложени с 11 *ханета*. Християнската получава 17 и 1/4 *ханета*, макар че е два пъти по-малко от мюсюлманската - 42 домакинства[244].

Прочее, за по-нататъшните наблюдения върху конфесионалните трансформации в османската *каза* Неврокоп е нужно да се обърне по-специално внимание на онези данъчни облагания, съдържащи елемент на религиозна дискриминация. Такива са *испенчът* и *джизието*.

Данъкът *испенч* не произхожда от мюсюлманското религиозно право (*шериат*), а е наследство от балканската средновековна фискална практика, сиреч спада към т.нар. от османците "обичайни данъци" - *rusum-u orfiyye*, за разлика от "*шериатските* данъци" - *rusum-u serriyye*. Произходът на думата не е много ясен; предполага се, че е от латинското *espensio* - изплащане, заплата. Също толкова знаем и за първообразът на събирането. Вероятно става дума за някой от данъците, полагащи се на византийските прониари. Х. Иналджък предполага, че при османците *испенчът* се появил като паричен еквивалент на безплатния труд, полаган от селяните в именията на властелите от предосманско време[245].

Османският *испенч* е личен данък, платим само от християнското население. Събира се от господаря на владението (*тимар*, *зеамет*, *хас*, *вакъф* и пр.), в чиито граници живее данъкоплатецът. Плащат всички християни от мъжки пол - женени, неженени, както и вдовиците, независимо дали хората живеят в град, село или господарски чифлик, дали притежават земя или не. Плащането започва щом момчетата влязат в полова зрялост. В този си вид данъкът твърде много напомня на *джизието* (*харадж*).

Испенчът не зависи от имотното състояние на платците, макар че някъде той може да се срещне грешно определен като личен "поземлен данък""[246]. По-скоро събирането е свързано със състоянието на дадено лице да изкарва прехраната си и да печели от труда си. Всеки млад незадомен човек, който още не притежава собствено парче земя, но се труди в бащините имоти и изкарва така хляба си, вече е подвластен на този данък в размера му от 25 *акчета*. Същата сума плащат и всички останали стопани, **независимо колко земя притежават**; само вдовиците дължат по 6 *акчета*. Заради това не е за пренебрегване вероятността *испенчът* наистина да е еквивалент на безплатния труд, с който били задължени зависимите балкански селяни от предосманско време.

Мюсюлманското население също е натоварено с подобно събиране, наречено *ресм-и чифт*. Счита се дори, че този данък съответства на *испенчето* при християните. Само че тук съществува ясно забележима връзка със земепритежанието на мюсюлманина - той плаща 22 *акчета* щом притежава 1 и повече *чифта*[247] земя. Значи тук наистина вече имаме

244 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
245 I n a l c ı k, H. Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid. Ankara, 1954, p. XII.
246 Н е д к о в, Б. Османотурска дипломатика и палеография. Т. I, С., 1966, с. 39, 52.
247 Османска мярка за повърхност, означаваща земята, която може да се обработи с 1 чифт волове и възлизаща обикновено при добра почва на 60 - 80 *дьонюма*, при средна на 90 - 100 и при слаба на 130 - 150 *дьонюма*.

личен поземлен данък, а не поголовно облагане, както е при християнското население в границите на някакво владение. Тъкмо защото данъкът е свързан с количеството притежавана земя, е налице и диференциация в облагането: малоимотните мюсюлмани, наречени *бенак*[248], плащат наполовина, по 11 *акчета*, а неженените пък - хора, все още без собствено стопанство, са задължени с по 6 *акчета*.

Някои автори твърдят, че една от съществените разлики между *ресм-и чифт* и *испенч* е в обстоятелството, че градското мюсюлманско население, за което по презумпция се предполага, че не обработва *мирийска* земя, е освободено от плащане. В същото време християнското население, дори въобще да не се занимава със земеделие, пак плаща своя *испенч*[249]. В ранните османски описи на население от втората половина на XV век действително заварваме ситуацията такава. Според подробния регистър на *санджака* Паша от 1464-1465 г. мюсюлманите от градовете Неврокоп, Серес и Драма не плащат *ресм-и чифт*[250]. В по-късните регистрации обаче градските мюсюлмани вече са обложени с този данък[251]. Следователно те все пак са владелци на *мирийска* земя, а не хора, изцяло потопени в градското ежедневие. Изглежда фискът първоначално опрощава това събиране, за да привлече повече ислямско население към завладените балкански градове. Появата на *ресм-и чифт* в облагателната листа за градските мюсюлмани съвпада с констатираното рязко увеличаване на данъчното бреме, свързано с активната завоевателна програма на султан Мехмед II през 70-те години на XV век[252]. Явно фискалната логика в крайна сметка надделява над съображенията от верско естество... Но дискриминационният елемент се запазва - *ресм-и чифт* е с по-малък размер от *испенча*, а дължимите суми по него са съобразени с имотното и социалното положение на платците мюсюлмани. Така че *испенчът* засяга по-тежко бюджета и предопределя един по-нисък стандарт за християнската *рая*.

Наглед разликата в номиналите на двата данъка не е съществена - едва 3 *акчета*. Но тя е такава, ако сравняваме двама отделно взети платци - християнин с мюсюлманина и то при условие, че вторият притежава пълноценен имот от 1 *чифт* и нагоре. Малоимотният мюсюлманин обаче плаща двойно по-малко от християнина в идентично имуществено положение. А какво би се получило ако сравним състоянието на малоимотни платци от двете конфесии, имащи, примерно, по двама неженени сина? Мюсюлманинът ще плати един път 11 *акчета* за себе си и по 6 за неженените синове = 23 *акчета*. Християнинът е задължен с три пъти по 25 *акчета* = 75 *акчета*. Разликата от 52 *акчета* вече не е за пренебрег-

---

Дьонюм е 40 крачки на квадрат или прибл. 1088 кв. м.

248 Притежатели на половин *чифт* или по-малко обработваема земя. Като тази категория е предназначена само за мюсюлмани.

249 М у т а ф ч и е в а, В. Аграрните отношения в Османската империя през XV - XVI век. С., 1962, 223-225; Б о я н и ч, Д. Фрагменти једног збирног и једног опширног пописа Видинског санджака из друге половине XV века, с. 114.

250 BOA, TD 3, fol. 128, 173, 489.

251 Вж. **Приложение**,BOA, TD 3.

252 L o w r y, H. W. Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation, 32-34.

ване. Да заместим малоимотния мюсюлманин с пълноценен стопанин, пак с двамина сина. Дали насреща му ще стои малоимотен или имуществен християнин няма значение, щом се плаща все 3 пъти по 25. Мюсюлманинът обаче ще плати 22 + 6 + 6 = 34 *акчета*. Нещата вече са съвсем очевидни и всеки може сам да си направи заключение досежно стандарта на сравняваните обекти.

Такива сметки очевидно си е правил и османският законодател, когато е създал следния законов текст за насърчаване на новообръщенците в исляма: "...има султанска заповед, станала закон, че приелият исляма неверник вече не плаща *испенч*, а *ресм-и бенак*"[253], сиреч намаления размер на *ресм-и чифт* от 11 *акчета*, предназначен за малоимотните мюсюлмани. По-нататък в изложението ще видим, че това фискално облекчение се явява сериозен мотив за преминаване в ислям. Засега само ще заключа, че *испенчето* представлява значителен разход за данъкоплатеца християнин, най-често в пъти по-голям от разхода по същото перо (*ресм-и чифт*) на мюсюлманина. И да не забравяме, че разликата в облагането произтича от верската принадлежност на платците.

Сега остана да видим как последният данък от наблюдаваната дотук фискална група - *джизието*, влияе върху материалното положение на *раята*. Това е един твърде сложен поблем, който е свързан с разгадаване смисъла на данъчнооблагателната единица *джизие хане*. Тъй като данъкът е предназначен да обхване цялото мъжко немюсюлманско население в османската държава, българските изследвачи, които разполагат с известно количество регистри за *джизието* в домашния си архив, са на мнение, че тези извори "отразяват най-непосредствено демографското и етнорелигиозното развитие на нашия народ"[254]. Доколко *джизие* регистрите са в състояние да отвърнат на възложените им надежди, ще видим по-нататък. А колкото по въпроса за влиянието на *джизието* върху жизнения стандарт на населението, то веднага може да се отвърне, че данъкът е една от главните причини за "утежняващото се положение" на християнската *рая*. Възможно ли е да се каже нещо по-конкретно?

Известно е, че още през XV век османската администрация подхожда диференцирано при събиране на този данък. Всичко това обаче е свързано с такова голямо разнообразие на сумите за облагане, че изглежда невъзможно да се разберат мотивите на хазната в различното третиране на платците из отделните данъчни райони (*вилаети*). Най-сигурното предположение е, че фискът се съобразявал с имущественото положение на *раята*. В някои документи от втората половина на XV век *джизие ханетата* формират три категории - висша, средна и низша, очевидно, според податните възможности на хората. Що се отнася пък до размера на данъка, плащан от отделните категории, заинтересованите изследвачи основателно са впечатлени от

253 P a k a l ı n, M. Z. Ispenc Resmi. - In: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt II, Istanbul, 1971, p. 89.
254 Д и м и т р о в, Стр. Предговор. - В: Турски извори за българската история. Т. VII. С., 1986, с. 6.

съществуващото разнообразие и изтъкват нуждата от специално изследване, за да се ориентираме поне приблизително в ситуацията[255]. Е. Грозданова например констатира разлики в облагането, които в 16 данъчни района на османските Балкани варират между 257 - 473 *акчета* за *джизие хане*[256]. Разликата е твърде съществена, за да бъде оставена без коментар.

В един регистър за събиране на *джизието* през 1616-1617 финансова година нашият Неврокопски район е представен по следния начин: "*Джизие* от неверниците във *вилаета* Неврокоп - 1432 *ханета*. 1371 *ханета* по 319 [*акчета*]; 61 *ханета* по 269 [*акчета*]... *Джизие* от неверниците във *вилаета* Допълнение към Неврокоп - 1589 *ханета*. 1135 *ханета* по 319 [*акчета*]; 454 *ханета* по 269 [*акчета*]..."[257] Сравнението с останалите *вилаети* показва, че с изключение на Серес, навсякъде другаде *джизие хането* представлява по-малка сума[258]. Защо се получава така, че населението от планинския Неврокопски край е задължено с повече пари по *джизието*, отколкото в Пловдивско (280-230 *акчета* за *хане*), Търновско (297 *акчета*), Никополско (280-230 *акчета*), Ловчанско (295 *акчета*), Кюстендилско (297-247 *акчета*) и т.н. Може ли да се мисли, че османците облагали планинците с повече, отколкото населението в равнината?

Обикновено в историко-демографските проучвания върху османския период се борави с данъчната единица *джизие хане*, идентифицирана с простото немюсюлманско домакинство. Приема се, че по българските земи то съответства на петчленния семеен модел[259]. При това положение се оказва, че с изплащането на данъка *джизие* е ангажирана отделната фамилия, по-скоро - бащата с незадомен син/синове (ако ги има) = 1 *хане*. В същото време изследвачите съвсем коректно отчитат вероятността в изолираните планински райони, а също така и в по-малките по броя на домакинствата си селища, облагателната единица да се отличава с по-широк обхват. В такъв случай съществува възможността за коефициент от поне 6 души средно за *джизие хане* и тогава е допустимо да се мисли за известен превес на разширените и сложни домакинства[260].

В тези съображения има логика, но доскоро не беше възможно тя да се онагледи, всъщност - да се докаже, чрез подходящ османски изворов материал. Покрай това не бива да се пропуща и още една гледна точка, в която има също толкова здрава логика: през XVI век отмира практиката *джизието* да се разпределя по домакинства и то се превръща в поголовно облагане на мъжете и на ония младежи, които вече

255 Пак там.
256 Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989, с. 65.
257 Пак там, с. 200
258 Пак там, 199-204.
259 Вж. Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, с. 70.
260 Пак там.

са годни да припечелват хляба си[261]. Или пък са достигнали полова зрялост (*balig*), както се казва в османския извор[262]. В такъв смисъл традицията се оказва причината, щото отделните данъкоплатци продължават да бъдат отбелязвани с думата *хане*, т.е. като домакинства[263].

През пролетта на 1617 г. от столицата до отделните фискални райони в Румелия са разпратени султански заповеди, определящи размера на *джизието* за следващата финансова година. Разполагаме с няколко такива заповеди, които определят номинал от 200 - 220 *акчета* за *хане*[264]. Навсякъде централното финансово ведомство предвижда да реализира суми, по-големи от указания номинал, добавяйки към него приходи от различни допълнителни събирания. Заповедта за ловешкото *джизие* например нарежда към 220-те *акчета джизие* да бъдат добавени 30 за данъка *нюзул*, 5 по повод възцаряването на нов султан и 8 за покриване загубите от разбягали се платци[265]. От въпросните заповеди става ясно и това, че видът и размерът на допълнителните събирания се мени всяка година и е различен за всеки отделен данъчен район. Това прави нашата задача - да установим колко дължи средностатистическият платец на *джизие*, изключително трудна. Тя дори изглежда невъзможна за решаване, щом като приемем, че е възможно зад отделните *джизие ханета* в фискалните райони да стоят **различен брой** платци, без това да има каквото и да било отношение към простото немюсюлманско домакинство и неговия петчленен модел. Но нека направим опит в това направление, използвайки малкото налични извори от този период.

На първо време да обърнем внимание на една обичайна фискална практика, според която хазната има навика да реализира покрай сумите за *джизието* и други някои редовни или инцидентни събирания, като по такъв начин обявеният номинал на верския данък се увеличава. Без да разполагаме със специалната султанска заповед, определяща размера на *джизието* в Неврокопско за съответната финансова година, изглежда трудно да разберем каква част от обявените суми - 319 и 269 *акчета*, представлява номиналът на данъка. Но от известните ни заповеди до други данъчни райони в Румелия за финансовата 1617-1618 година разбираме, че номиналът на *джизието* възлиза на 200-220 *акчета*. От тази документация разбираме още, че през въпросната година фискът повсеместно събира "извънредния" *нюзул*, добавен към номинала на *джизието*[266].

За да получим от нашите изчисления съотносим резултат, такъв, който ще е валиден не само за 20-те години на XVII век, се налага да избегнем: 1. Добавките към *джизието* - те могат относително да намалеят, да се увеличат или пък през дадена финансова година да се събират отдел-

261 Д и м и т р о в, Стр. Предговор. - В: Турски извори за българската история. Т. VII, с. 10.
262 B a r k a n, Ö. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyenin Tahsilatına ait Muhasebe Bilançoları. - In: Belgeler, Cilt I, Sayı 1, 1964, p. 110.
263 Д и м и т р о в, Стр. Предговор, с.10.
264 Турски извори за българската история. Т. VII, 209-220.
265 Пак там, с. 209.
266 Вж. Турски извори за българската история. Т. VII, 209-213, 219-220.

но от верския данък; 2. Увеличения размер *джизие* за освободените от "извънредни данъци" - привилегированият статут винаги може да бъде отнет; 3. Стойността на основната османска парична единица - *акчето*, носител на мощна девалвация. Нужно е освен това да свикнем с мисълта, че *джизие хането* не съвпада с простото немюсюлманско домакинство, колкото и удобно да е това за историко-демографските реконструкции. И второ, *джизие хането* е **фискална категория**[267], изразяваща определена данъчна сума, платима от един до няколко души. Това означава, че фискът разхвърля *ханетата* върху платците **съобразно податните възможности на хората от дадено населено място**. Това предполага едно много важно нещо: броят на *джизие ханетата* платими от което и да е селище, се явява обект на един вид "спазаряване" между хората и османските данъчни власти. В хода на тази процедура представителите на фиска се стремят да обложат с максималния брой *ханета*, но държейки пред очи податните възможности на хората. Ето го и османският документ от неврокопския данъчен район, който разкрива това състояние на нещата: "В списъка на неверниците, подведомствени на *казата* Неврокоп, преди имало 2053 *джизие ханета*, обаче голяма част от платците са измрели или са се разбягали и такова количество *джизие* не било по силите на наличните неверници. Преди известно време това било изложено и докладвано пред портата на държавата, откъдето било благоволено да им се намалят 500 *ханета*. Оставащите 1553 *ханета*, съгласно всесилната височайша заповед, по споразумение между *аяните* на *вилаета* и *раята*, се наложиха върху селата, които могат да понасят, а от онези, които не могат - се намалиха. Това е поправеният и [ново]съставен списък, написан на първия [ден от] *реджеб* 1070 [13. III. 1660 г.]"[268].

Този текст е забележителен с това, че категорично представя *джизие хането* като фискална категория, зад която стои определена сума пари, а не конкретен брой данъчно задължени лица: "[*ханетата*] се наложиха върху селата, които могат да понасят, а от онези, които не могат - се намалиха". Очевидно тук не става дума за "командироване" на домакинства из други места, а за разхвърляне на сумите по *джизието* съобразно възможностите на данъкоплатците. На лице е и договарянето на османските власти с християнската *рая*, в хода на което е постигнато някакво приблизително равновесие между интересите на страните: "по споразумение между *аяните* на *вилаета* и *раята*, [*ханетата*] се наложиха върху селата, които могат да понасят, а от онези, които не могат - се намалиха".

Документът безспорно внася яснота по въпросите около природата на *джизие хането*, но в никаква степен не ни помага да разберем как

267 В такъв случай османският термин *хане* от регистрите за събирането на *джизие*, преведен на български език като "домакинство", не съответства на действителното състояние на нещата. Затова още през 1964 г. турският професор О. Л. Баркан обърна специално внимание върху собствено фискалната природа на *джизие хането* предупреждавайки, че използването му в историко-демографските проучвания крие опасности. Вж. B a r k a n, Ö. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyenin Tahsilatına ait Muhasebe Bilançoları, 5-8.

268 Преводът е публикуван неколкократно в: Асимилаторската политика на турските завоеватели. С., 1962, 127-130; П е т р о в, П. По следите на насилието. С., 1972, 253-256; Турски извори за българската история (ГУА), 292-294.

изплащането на верския данък влияе върху жизнения стандарт на християнските домакинства. Позволявам си да предположа, че жителите на отделните населени места се договаряли помежду си за изплащането на полагащите им се *ханета*, съобразно материалните възможности на домакинствата. Ала както и да е било, то едно е ясно – съществувала диференцияция между платците както на ниво селища, така и вътре в тях. Всъщност тази диференциация може да бъде открита в мюсюлманското религиозно право. Неговата ханефитска школа, към която се придържат Османците, дава следното принципно тълкувание за размера на *джизието*: "*Джизие* е данък, с който се облага мъжкото [немюсюлманско] население, от него са освободени жените и децата. Богатият данъкоплатец е длъжен да плаща 48 *дирхема*[269] [сребро], средната ръка – 24 *дирхема*, а сиромасите, които самостоятелно обработват земята си, плащат по 12 *дирхема*"[270]. В самия край на XVII век османците провеждат реформа в събирането на *джизието*, превръщайки го в поголовен данък, като платците са разпределение в 3 категории според имущественото си състояние, задължени, както е по ханефитската школа, с 48, 24 и 12 *дирхема* сребро. Така нещата са вече пределно ясни, но за предходния период колебанията все така стоят. В османската данъчна практика има предостатъчно сведения за поголовно облагане с *джизие* и преди въпросната реформа. Редом с това съществуват и достатъчно сведения, че османците прилагали като най-масова ставка за облагане с *джизие* 12 *дирхема* сребро (прибл. 1 златна монета)[271]. Очевидно те изхождат от положението, че преобладаващата категория платци в държавата им са бедните земеделци. Така, в съществуващата оскъдица на достатъчни твърди данни около величината на индивидуалното облагане с *джизие*, се очертава възможност да добием приблизителна представа като и ние вземем за основа на по-нататъшните изчисления средно по 12 *дирхема* (37.8 гр.) сребро от платец на джизие.

Сега вече му дойде времето да се върнем обратно при резултата от изчисленията, разкриващ средните количества зърнени храни, полагащи се на човек в Неврокопско за изхранване през годината. Нека да припомня: установихме, че из селищата по западните склонове на Родопите на човек се падат средно по 156 кг. от годишния добив на пшеница и ръж. След приспадане на *йошура* и количеството за засяване, остават 130 кг. за изхранване. За Неврокопската котловина средногодишният добив на човек съответно е 272 кг., като за изхранване остават 210 кг. Осреднено спрямо цялото наблюдавано пространство, неврокопският българин от края на XV - началото на XVI век разполагал с 170 кг. пшеница и ръж за прехрана.

Въз основа на тези резултати от османската документация стана въз-

269 Традиционна османска мярка за тежест, равняваща се при османците на 3.148 гр.

270 E b u J u s u f. Kitab al-Harac. Kairo, 1032 (H), p. 123. Цит. по H a d ž i b e g i ć, H. Džizija ili harač. – Prilozi za orijentalnu filologiju, III-IV, 1952-1953, p. 82, No 116.

271 B a r k a n, Ö. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyenin Tahsilatına ait Muhasebe Bilancoları, 6-7; I n a l c ı k, H. Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, p. XXXII-XXXIII; Д и м и т р о в, Стр. Предговор. – В: Турски извори за българската история. Т. VII, С., 1986, с. 6.

можно да изчислим и дневната хранителна дажба на ден от двата вида зърнени храни: средно по 559 гр. хляб или 1379 калории. Напомням още, че 50-60% от калорийната дажба в прединдустриалната епоха се формира от зърнените храни, като средната хранителна норма за селото и градската беднота в Европа по онова време била 2000-2500 калории. Решихме също, че неврокопчанинът се включва в тогавашните европейски стандарти на изхранване. Само че, когато по-горе се правеха тези сметки, все още не беше ясно как държавните данъчни вземания въздействат върху жизненото равнище на хората. Сега вече към нашите изчисления можем да включим и резултатите от наблюденията си върху данъците *испенч* и *джизие*.

Видяхме, че *испенчът* се събира ежегодно от всеки данъкоплатец християнин в размер 25 *акчета* . В началото на XVI век това прави 5.6 *дирхема* сребро или 17.3 гр. За *джизието* пък приехме, че неврокопският християнин дължал като негов еквивалент 37.8 гр. сребро. Така че преизчислената в благороден метал равностойност на *испенча* и *джизието*, дължими от средностатистическият данъкоплатец, е 55.1 гр. През 30-те години на XVI век 1 *дирхем* сребро отговаря на 4.6 *акчета*[272]. Тогава, според държавните цени от първата половина на столетието, 55-те грама сребро се равняват приблизително на 180 кг. пшеница или 300 кг. ръж[273]. В производствената листа на Неврокопско тези две култури са в приблизително съотношение 4:1 (вж. таблица 3-4), така че на нашия сребърен еквивалент съответстват 205 кг. пшеница и ръж.

При това положение се оказва, че ако в средностатистическото неврокопско домакинство има двамина платци на данъците *испенч* и *джизие*, то величината на дължимото по тях, измерена в основните зърнени храни, би стопила повече от половината хранителни запаси на фамилията. Ала в поликултурната стопанска среда на Балканите, включително и в нашия район, ситуацията е по-различна. И за да не се окажем чрез изчисленията си пред празни хамбари и прибързано да обречем земеделеца на опасен за оцеляването му глад, би трябвало да отчетем и значението на останалата земеделска продукция за изхранването на хората.

Недоимъкът на хлебно зърно в селските райони, постоянно поддържан от господстващото изплащане на задълженията в натура, може да бъде компенсиран от вторичните зърнени култури. Те са по-евтини и в условия на крайна нужда осигуряват достатъчно калории за оцеляване. И макар че голямата част от добива на по-скъпата пшеница отива за изплащане на данъците и размяна, на селската трапеза пак има хляб, но приготвен от лошокачествени брашна с много трици и, разбира се като добавка, каши от овес и булгур...

Европейската революция на цените, която не подминава османските Балкани, оскъпява двойно зърнените храни, но това почти не променя към по-добро положението на *раята*. Освен че стойността на среброто

[272] H a d ž i b e g i ć, H. Цит. съч., с. 87. Срв. K o l e r k ı l ı c, E. Osmanlı Imparatorluğunda Para, p. 30.
[273] Вж. **Приложение**, BOA, TD 403.

пада и покупателната сила на парите намалява, основната османска парична единица - *акчето*, неотстъпно девалвира вследствие понижаване теглото на монетите или пък намаляване съдържанието на сребро в тях. В тези условия *спахиите* биха могли да компенсират загубите от изчислените им в пари *тимарски* приходи като събират различните съставки на рентата в натура[274]. Положението на Неврокопско в близост до пристанищата по Беломорието дава възможност за бърза реализация на зърнените храни срещу стабилна европейска валута. Държавната хазна също реагира подходящо като все по-често изчислява и прибира "извънредните" данъци в селска продукция: зърнени храни, брашно, едър и дребен рогат добитък. В други случаи пък стремително увеличава данъчните дялове (*ханета*) на селищата, а *раята* пък реагира като залива столичните канцеларии с оплаквания, заявявайки, че данъчният натиск ще я принуди да се пръсне, където й видят очите[275].

Преценявайки възможностите на неврокопското население да се изхрани в условията на османската стопанска и фискална действителност, не бива да се забравя и едно предимство на Западнородопския район - чудесните условия за съчетаване на земеделската дейност с животновъдството. Това осигурява на хората от такива райони добавка към дневната дажба за изхранване от важни енергоизточници като месото и млечните произведения. Скотовъдните райони (какъвто несъмнено е неврокопският с подходящата си условия за миграционно животновъдство), по принцип са считани от стопанските историци за краища с изостанало земеделие, обречени да използват "лоши земи". Всъщност тези райони се оказват по-способни от зърнодобивните "добри земи" да осигурят поносим живот на своите селяни[276]. В светлината на нашите изчисления около *джизието* и *испенча*, земеделски стопанин, отглеждащ дребен рогат добитък, има вариант да покрие задълженията си по двата данъка с парите от 3-4 овце (преизчислено в сребро = 50 гр.)[277].

Засега обаче не разполагаме дори с приблизителни сведения за количеството на отглежданите животни в Родопите. Прочее, фискалните служби също едва ли са били в състояние да държат сметка за многобройните стада, кръстосващи там. Наличната османската документация само подсказва, че тази планина е един от главните скотовъдни райони на Империята. Приблизителна представа за количеството на отглежданите животни може да се извади от ежегодното облагане с данъка върху дребния рогат добитък, който в началото на XVIII век за *казата* Неврокоп е на стойност от около 5 хил. глави[278].

При османците обаче, тъй характерната за всяка държавноконтролирана икономика мрежа на злоупотреби и корупция, оплита в крайна

[274] Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в., 32-33.
[275] Вж. напр. НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 48.
[276] Срв. Б р о д е л, Ф. Структурите на всекидневието: възможното и невъзможното, с. 94.
[277] Б е р о в, Л. Движението на цените на Балканите през XV - XIX век и европейската революция на цените. С., БАН, 1976, с. 228.
[278] НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 48

сметка и този, иначе благоприятстван от природните дадености, стопански отрасъл. В една султанска заповед до неврокопския *кадия* от 1560 г. се нарежда местните власти да вземат мерки за възстановяване на западналото изкупуване на дребен рогат добитък от района, тъй като столицата изпитва недостиг от месо[279]. Специално изпратеният от Истанбул държавен чиновник трябва да установи колко от изкупувачите на добитък по държавноопределени цени (*джелепи*) са измрели, фалирали или забягнали като на тяхно място да назначи подходящи заможни хора. Столицата обръща специално внимание на местната администрация да не записва неподходящи лица за *джелепи*, укривайки отличаващите се с добро материално положение люде. Властта е наясно, че чиновниците са готови да заличат всекиго от списъка, стига да плати подобаващия се подкуп. Но и положението на заможните хора в условията на авторитарния режим не е безметежно. Властта безапелативно настоява техните капитали да се ангажират със задачата по осигуряване на месо за големите градове и войската. Това означава, че *джелепите* ще принуждават земляците си да продават животните си на ниски цени, вкарвайки при това собствени пари в неизгодното предприемачество. И след като винаги съществува възможността заможният да се отърве чрез подкуп, централната администрация подхожда към ситуацията както й подобава: местното население само трябва да съобщи подходящите по-богати хора за *джелепска* дейност като с имуществата си да гарантира редовното изкупуване на животните[280].

От този документ обаче научаваме и това, че мераклии за *джелепи* все пак имало. Властта заявява в заповедта си, че това са отказали се от *тимарски* владения хора, за да се захванат с по-изгодната лихварска дейност. Уточнява се, че сред тях има много "бивши еничери"[281], спечелили авторитет из провинциите благодарение на натрупаните богатства. Столичната администрация обаче не желае такива лица в състава на *джелепите* и изрично подчертава, че те биха могли да се занимават с тази дейност, единствено ако се откажат от лихварството.

Какво означава всичко това? Заможните хора из средите на местното население отбягват *джелепската* служба: тя ангажира парите им в непечеливша дейност, която освен всичко друго, ги противопоставя на земляците им. В същото време съсловието на местните военни - *спахии* и бивши еничери, бързо оценяват изгодната ситуация. По принцип те събират една значителна част от рентата, отпусната им като заплата, в натура. В условията на постоянно растящи цени на земеделската продукция и нестабилно *акче*, продуктовата рента (зърнени храни, живот-

279 3 Numaralı Mühimme Defteri, p. 362.
280 Пак там.
281 Пак там. Обикновено еничери били изкарвани на *тимар* извън столицата като наказание за извършено тежко провинение, Вж. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи, с. 146. По всичко личи обаче, че те не си губили времето: напускали *тимарско-спахийската* организация, залавяйки се да правят пари чрез лихварство и търговска дейност.

ни) се оказва по-изгодна. В същото време от доста време съществува практика местните военни лица и администратори да изплащат парични задължения на *раята* към фиска "срещу разписка"[282], което ще рече, че е намерен подходящият начин за поставяне на местното население в трайна лихварска зависимост. Най-често издължаването става след събирането на новата реколта и тогава селската продукция попада у лихварите на безценица.

Джелепството също е изкушение за сдобиване с големи количества натурална продукция по ниски цени. За лихварите - местни *спахии* и еничери, е най-естествено да използват социалното и служебното си положение за икономически терор над местната *рая*. Така се явява възможността не просто за изкупуване на добитък по монополно ниски държавни цени, а за снабдяване с животновъдна продукция срещу неизплатени предишни дългове, натоварени с големи лихви. Столичните власти ясно схващат неблагоприятните последици от тази ситуация из провинциите и първоначално се опитват да изолират нежеланите посредници от *джелепската* дейност. Мерките изглежда не дават нужния ефект, щом като в султанската заповед по въпроса с тревога се отбелязва готовността на хора от местната върхушка първоначално да проникнат в *джелепските* среди дори като писари, стига да са в контакт с данъкоплатеца в качеството на длъжностни лица...

С времето се налага практиката данъкът върху дребния рогат добитък да се събира от столичните еничери. Това изглежда като опит чрез преданото на двореца еничерство да се въведе ред във фискалната дейност - милитаризацията на стопанския живот е присъща на обществата с авторитарен модел на управление. Ала в случая по-вероятното е, че сам корпусът изместил провинциалните сили от една доходна дейност. В османската документация за Неврокопско например прави впечатление, че еничерите-фискални агенти винаги действат съвместно с някой висш чиновник от столичните финансови служби, който осигурява данъчния регистър на съответния район и внася нужната сума за гаранция пред хазната. Твърде често поне единият от двойката еничери, тръгваща да събира данъка, е родом от Неврокопско или от съседните *кази* - фискалната "далавера" ще донесе повече полза, ако се познават местните условия[283].

Описаната ситуация около облагането на дребния рогат добитък иде да разкрие, че в последна сметка животновъдството не се явява онзи фактор в ежедневието на родопското население, със значение за повдигане на неговия жизнен стандарт, макар че по презумпция ролята му трябва да е тъкмо такава. Османската социално-икономическа система има свойството да превръща възможното в невъзможно. По силата на това обстоятелство малкото предимства, които осигурява на хората по-трудната за

282 Вж. Приложение, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
283 НБКМ, Ор. отд., ф. 126А, а.е. 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72... и много други. Вж. също Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век, 35-36.

живот планинска среда, се превръщат обективно в причини за следващи негативни развития. По такъв начин възможността за добри приходи от животновъдството поставя населението в пряк контакт с най-безогледните експлоататори през османската епоха - еничерите. Освен данъка върху овцете от Неврокопско, в еничерски ръце попада и събирането на данъка *авариз* - най-приходоносният от групата на "извънредните". Западните Родопи и прилежащите райони са превърнати в *оджаклък* на столичните еничери, сиреч в данъчен район, чиито приходи са предназначени изключително за тяхна издръжка. По-конкретно този *оджаклък* трябва да снабдява истанбулските корпуси с овче месо. Съответно и пряката фискална дейност в *казите* Неврокоп, Драма, Зъхна[284], Кесрие[285] и някои други попада изцяло у еничерството. А с най-много данъчни дялове - 1000, властта стоварва върху *казата* Неврокоп[286].

Влиянието на еничерството върху Западните Родопи не се изчерпва само във финансово-икономическата сфера. Ще видим по-нататък, че със своите представители по места то оказва въздействие и върху развитието на ислямизационния процес. Но засега само ще отбележим, че пряката намеса на корпуса в стопанските дела на Неврокопския край е с траен негативен резултат, свързвайки данъчната експлоатация на района с издръжката на най-големия и ненаситен консуматор на държавни приходи, какъвто е армията.

Колкото до жизнения стандарт на населението в разглеждания район, то каквито и показатели да извлечем, засега те са съотносими само към вече констатирани в науката нива за европейското пространство на запад от пределите на османската държава. На един етап вече смело заявих, че по отношение на хранителната норма неврокопчанинът от XVI век се доближава до европейския стандарт от прединдустриалната епоха... После добавих, че това изглежда така преди още да сме отчели величината на държавния дял в данъчното облагане и най-вече на верския данък *джизие*. Феноменът верска дискриминация в данъчното облагане не се среща често във фискалните техники, особено в европейската практика, тъй че модерните изследвачи нямат рефлекса да отчитат значението му за стопанската и социалната действителност на Балканите под османска власт. Ала не се ли вземе предвид тъкмо тази особеност, трудно бихме си обяснили причините за крайната бедност, описвана от европейските пътешественици по османските Балкани, съчетано с впечатленията им от една твърде благоприятна за стопанска дейност природоклимтична среда. Затова връзката, която правят преките наблюдатели между жизнения стандарт на християнското население и протичащия в средите му повсеместен процес на ислямизация, е съвсем непосредствена. Англичанинът Хенри Блаунт заключава в тази

284 Гр. Неа Зихни, Гърция.
285 Гр. Кастория, Гърция.
286 НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 45.

връзка: "Турчинът не убива никого заради религията и няма клади или бесилки, които да предизвикват съчувствие към тяхната [на християните, бел. моя, Е.Р.] кауза. Той по-скоро изсмуква кесията вместо кръвта и чрез постоянна немотия ги принизява и ги държи в тъпо подчинение... Това кара хиляди да се обърнат към мюсюлманството и така целта е постигната не така позорно, както е с огън и меч..."[287]

Заключенията на Х. Блаунт за "изсмукването на кесията" се потвърждават от следния епизод из османската документация: горе-долу по времето, когато англичанинът пътешества по Балканите, през 1646 г., неврокопският *кадия* получава от столичните канцеларии заповед да се разследва оплакване на жителите от село Тешово. Хората се жалват, че им събират данъка *испенч* в размер от 120 *акчета*, вместо законово предвидените 25, сиреч, с близо **петкратно увеличение**. Всичко това било съпроводено с големи "насилия и притеснения"[288].

В османския кадастър Тешово е описано като сравнително богато селище, с развит добив на руда и обработка на желязо. Вероятно относителното благосъстояние на населението изкушило османските бирници да бръкнат по-надълбоко в кесиите на тешовчани... В същото време наличието на "местна индустрия" осигурява на хората едно по-добро материално положение, което непосредствено се отразява върху духовния им живот: през 1478 г. например 110-те домакинства в селото разполагат с двамина свещеника[289]. През цялото османско време Тешово и рударските селища из планинския мървашки край са многолюдни, запазват относително висок жизнен стандарт, там няма ислямизация, а в самия край на XIX век В. Кънчов говори за тях като за малки градчета[290].

Съвсем противоположно е положението в чисто земеделския район околовръст. Селата са по-малобройни откъм население (обработваемата земя не стига за повече хора), доходите са ниски, почти повсеместно липсват и свещеници. Тук веднага се набива в очи мощното развитие на ислямизацията, която в повечето случаи **напълно** подменя религиозния облик на селищата. По-горе в таблица 6 видяхме разликата в доходността на селища с приблизително еднакъв брой домакинства, но разположени едните в предпланината, а другите в неврокопския дял на Западните Родопи. Съотношението в приходите е от 2:1 докъм 3:1 в полза на ниската зона. Природоклиматичният фактор, който обуславя стопанските показатели на различните пространствени зони, очевидно се намира и в най-тясна връзка с процеса на ислямизация: селата от планината почти изцяло са превзети от исляма, докато в ниското положението е тъкмо обратно, макар да се предполага, че там населението е в по-непосредствен контакт със завоевателя и неговата религия.

287 Б л а у н т, Х. Пътешествие на изток. - В: Английски пътеписи за Балканите. Края на XVI - 30-те години на XIX век. С., 1987, 126-127.
288 3 Numaralı Mühimme Defteri, p. 108.
289 Вж. Приложение, BOA, TD 7.
290 К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница. СбНУНК, т. XIII, 341-351.

Дотук сторихме всичко според наличната османска документация, за да постигнем някакви твърди показатели, ориентиращи в жизнения стандарт на населението от *казата* Неврокоп. Задачата се оказа нелека, поради липсата на твърде много опорни точки в анализа. Все пак по отношение на основните зърнени храни се добрахме до задоволителен резултат: констатирахме, че след изплащането на *йошура* земеделецът от неврокопската котловина и по склоновете на Западните Родопи разполагал средно 170 кг. пшеница и ръж за изхранване. Видяхме също така, че преизчислената в сребро стойност на *джизието* и *испенча* се равнява на 55 гр. за началото на XVI век. Оказа се, че това количество благороден метал отговаря приблизително на 205 кг. пшеница и ръж. С уговорката, че двете основни зърнени култури далеч не формират хранителната норма на неврокопчанина, предлагам едно последно изчисление, което ако не дава точните параметри на жизнения стандарт, то поне ще ориетнира в ситуацията чрез следните числени изражения.

При положение, че годишно 170 кг. пшеница и ръж остават на неврокопчанина след изплащането на *йошура*, то в хамбара на едно средностатистическо домакинство от 4.6 души[291] се намират 782 кг. зърно. Ако в това домакинство двама души са платци на *джизие* и *испенч*, 410 кг. от това количество зърно могат да покрият задълженията по тези данъци. Тогава за изхранване остават 372 кг.

Как изглеждат хамбарските наличности на идентично мюсюлманско домакинство от района? Върху бюджета на тази фамилия не тежи изплащането на *джизие*, а наместо *испенч* ще трябва да се плати *ресм-и чифт* за един женен и един неженен (22+6 = 28*акчета*). По цени от първата половина на XVI век това отговаря на 80 кг. пшеница и ръж. За изхранване в това домакинство остават 702 кг. зърно.

Колкото и големи да са условностите в този род изчисления, това е максимумът, който може да се постигне в извличането на сравними показатели върху наличната засега османска документация. Тук можем още да си припомним, че без да се отчете влиянието на *джизието* и *испенча*, средностатистическият неврокопски християнин би разполагал с 466 гр. пшеница и ръж на ден или 559 гр. хляб = 1397 калории. Вземе ли се предвид размера на двата данъка, преизчислен в пшеница и ръж, тогава съотношението се променя на 225 гр. зърно или 270 гр. хляб = 674 калории на ден. За мюсюлманското домакинство нещата изглеждат така: 419 гр. пшеница и ръж на ден или 503 гр. хляб = 1257 калории. Тук се налага да се отбележи, че отделните показатели подлежат на намаление, тъй като не е взето предвид облагането с "извънредни" данъци. С колко точно - това засега не е възможно да се установи при липсата на подходящ изворов материал.

291 Напомням, че дотук бе използван коефициентът, предложен от Х. Лори, като резултат от наблюденията му върху късните византийски *практика* и ранните османски подробни регистри (*муфассал*) за района на Кешишлик, намиращ се в непосредствена близост до Неврокопско. Вж. L o w r y, H. W. Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation: The Case Study of Radilofo, p. 29.

Горните съотношения разкриват колко голямо е влиянието на облагането с *джизие* и *испенч* върху стандарта на средностатистическото християнско домакинство в планинската *каза* Неврокоп. Сравнението пък с мюсюлманското домакинство непосредствено насочва към, може би, **най-съществения фактор** за развитието на ислямизационния процес по българските земи - **социално-икономическия**. Тук не маловажна е и ролята на природоклиматичния фактор, по силата на който видяхме, че селищата от равнината и предпланинските райони имат доход от 2 до 3 пъти по-голям от този на планинците...

В последно време различните подходи към темата за ислямизацията неизменно дискутират връзката между отстъпничеството от християнството и икономическото положение на населението. Естествено, такъв сложен процес е обусловен от още доста фактори от политическо, религиозно и етнокултурно естество. Но средата, в която той се развива, е детерминирана от икономически параметри, които определят материалните условия за съществуване на всеки християнин в мюсюлманската империя. Напоследък холандският османист М. Кил опита да предложи обобщен числов израз на тези материални условия за селата от Чепинското корито[292] - емблематичен район за протекъл мощен ислямизационен процес. Основните показатели на Кил, извлечени от османския кадастър за този родопски край, се покриват с това, което ние констатирахме в западния неврокопски дял на планината. И двата района принадлежат към среда със сходни екологични показатели, което обяснява съвпаденията в производствената структура и доходността (холандският учен разполага с по-плътни сведения за животновъдната продукция).

М. Кил обаче застъпва идеята, че чепинските българи "разполагали с два пъти по-голямо количество зърнени храни от необходимото за оцеляване"[293]. Той обяснява, че според различните икономически модели 200 кг. зърно са достатъчни годишно на човек за прехрана, семе и изплащане на данъци, а хората от този планински край разполагали поне с още толкова. Ако се вземе предвид цялата производствена листа на зърнени храни, то килограмите на човек наистина се увеличават; това се вижда и от моите изчисления (срв. таблица 3-4). Но фуражните зърнени култури могат само да подпомогнат изхранването, пък и в неврокопския случай те не стигат и половината от общия добив. Освен това, ако различните икономически школи **по принцип** констатират за доиндустриалната епоха, че количеството от 200 кг. на човек годишно е достатъчно, то това далеч не е задължително за османските реалности. Видяхме как данъците на верска основа (*джизие*, *испенч*) значително смъкват жизнения стандарт на хората. В това направление действат и таксите, които християнското семейство дължи на православния епископ и на местния

292 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация, 74-76.
293 Пак там, с. 75.

свещеник (крайната бедност на хората обяснява защо огромното мнозинство неврокопски селища са без духовен пастир). Оказва се тогава, че родопчанинът **трябвало да се труди около половин месец, само за да заплати правото си да бъде православен**[294].

Отрицателните тенденции в изхранването и жизнения стандарт се задълбочават още повече, щом върху оскъдния бюджет на селските домакинства се стоварят и "извънредните" данъци. Можем само да съжаляваме, че състоянието на изворовите наличности засега ни държи далеч от установяване поне на приблизителната тежест на данъчната преса. Тъй че употребата на трафарета "положението на населението става все по-тежко...", е неизбежна. При все това контурите на въпросното тежко положение се очертават достатъчно ясно и в бледата светлината на извлечените дотук данни: мюсюлманските домакинства от *казата* Неврокоп с 1257 калории дневно на човек **само** от зърнени храни са близо до средната норма за изхранване в прединдустриална Европа - 2000-2500 калории, 50-60% от които идват тъкмо от зърнените храни. Християните пък с 674 калории се оказват твърде ниско под тази норма. Известна корекция към повишаване на показателите може да настъпи, щом се сдобием с по-конкретни сведения за животновъдната продукция в района. Неминуемо намаляване обаче ще настъпи, когато отчетем въздействието на "извънредните" данъци, за което понастоящем липсват достатъчно извори. Данъчният произвол, тъй характерен за икономиките с господстваща държавна собственост, също трябва да бъде отчетен по презумпция. Той по принцип спада към онези утежняващи положението на *раята* фактори, за които по-скоро се досещаме, отколкото да откриваме дири из документацията. Видяхме обаче, че произволът може да взима чудовищни размери, както беше в примера за петкратно увеличения размер на *испенча* в с. Тешово... В крайна сметка, колкото и нови елементи да ни се удаде да добавим към сложния пъзел на социално-икономическата ситуация в Неврокопско под османска власт, то очертаващият се вече извод не би могъл да бъде променен в същността си:

1. В характерната за този планински район природогеографска среда земеделската дейност носи ниски доходи на населението. Сравнена с доходността в предпланината и равниите, в Неврокопско тя е по-ниска от два до три пъти;

2. Жизненият стандарт на неврокопските християнски домакинства е по-нисък от този на мюсюлманските в съотношение 1:2.

По-нататък ни предстои да разберем по какъв начин това обективно състояние на нещата се отразява върху хода на ислямизационния процес в Западните Родопи.

294 Според изчисленията на М. Кил това са 11-12 дни месечно. Вж. пак там.

Социално-икономическа среда и институции

Характерната социално-икономическа среда в Западните Родопи, създала се в резултат от установяване на османското господство, е в най-непосредствена връзка с изградените от завоевателите институции. Най-ранната форма, въведена от османците на Балканите, несъмнено е *тимарът*. В него са преплетени традициите на източните мюсюлмански общества, носени от новите господари на Полуострова, с черти от структурата на земевладението и военната организация, заварени в новозавладените територии.

Като форма на земевладение *тимарът* е разпространен изключително върху *мирийските* земи, сиреч, върху онези завладени пространства, считани вече за безспорна собственост на султана и неговата мюсюлманска държава. На първо време това означава, че всички прерогативи на балканските владетелски династии и на властелските родове в земевладението са окончателно ликвидирани, за да бъдат заместени от нови права на собственост и владение, изразяващи съвсем различна концепция за власт и устройство на държавата. Всъщност лишаването на доосманската аристокрация от земевладелски права е най-категоричният и окончателен акт, ликвидиращ всякакви форми и остатъци от балканската средновековна държавност. Това е процес с голяма трайност във времето, следващ дългото и сложно развитие на мюсюлманските завоевания по Балканите. Едноактното му протичане става възможно само там, където османското оръжие печели бързи и безспорни успехи, както е при ликвидирането на Шишмановото царство. По-често в хода на драмата мъчително се редуват периоди на унизителна васална зависимост и политическо лавиране с по-малко или повече успешни опити за военен отпор, които само отлагат момента на предопределения край.

Характерен пример за това сложно развитие е въвеждането на *тимарската* система на земевладение в Албания, което приключва с изготвяне на най-ранния известен засега *тимарски* регистър. След като през 1430 г. османците превземат Солун, един техен отряд начело със Синан паша поема към Янина, а друг разграбва владенията на Гьон Кастриоти и поставя част от земите му под непосредствено османско управление. Същата участ сполетява и властела Арианити, комуто османците отнемат земи около Берат, разположени между владенията на Кастриоти и намиращия се под османска власт Гирокастро[295].

Съвсем скоро, през 1431 г., започва поредното описване на завладените албански земи, включени в османския *санджак* Арванид[296]. Арианити не без основание се опасява, че част от неговите владения ще бъдат по-

295 I m b e r, C. The Ottoman Empire 1300-1481. Istanbul, 1990, 114-115.

296 Предполага се, че първият опис на османските владения в албанските земи е извършен през управлението на султан Мехмед I (1413-1421). Вж. İ n a l c ı k, H. Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, p. XV.

делени на *тимари* и бърза към османския двор да търси обезщетение. След като не го получава, той се връща обратно и убеждава населението в отнетите му земи да въстане и да ликвидира османския гарнизон. Около него се групират други албански властели и се почва безкомпромисно преследване и избиване на османски *тимариоти* из Арванид. Всичко приключва през зимата на 1432-1433 г. след като султан Мурад II изпраща наказателна експедиция в размирната област[297]. Положението там е овладяно и османците безпроблемно господстват в албанските планини до въстанието на Скендер бей от 1443 г.

Изготвеният през 1431-1432 г. Арванидски регистър е важен за нас с това, че е един от малкото паметници, разкриващи характерни черти от ранното османско държавно строителство. Забележително е, че при първоначалното изграждане на военно-административната си структура из новозавладени територии, османците в повечето случаи използват завареното териториално деление за оформяне на съставните области (*нахии*, *вилаети*[298]) на *санджаците* си. Управлението на някои от тези области е поверено на бившите им господари, естествено, след като са засвидетелствали верността си към султана. "Новите" стари области дори са вписвани в кадастъра по името на доскорошния им властел, напр. *вилаетите* Павло Куртик, Кондо Михо, Карлъ (Карло), Музакие (Музаки)...

Второ: ако не самите властели непосредствено, то техните преки наследници, приемат исляма и се превръщат в интегрална част на османския провинциален елит. Такъв е Иса бей, син на Павло Куртик, който управлява *вилаета*, носещ бащиното име, събирайки по султаново благоволение данъците от 106 села на огромната за онова време сума 81 306 *акчета* годишно[299].

И трето: една значителна част от *спахиите* на Арванид са християни на османска служба - 56 от 335-те *тимара* в *санджака* са в техни ръце; това прави 16%. Във владение на анадолски тюрки са други 30% от *тимарската* наличност, а с останалото се разпореждат *гулями*-мюсюлмани (роби и слуги), по същество - ислямизирани люде[300].

Възможно е подобни ситуации да се наблюдават и из някои части на българското пространство, дори чрез нищожно малкото фрагменти от ранния кадастър, съхранявани в Софийския османски архив. Но засега **само** в публикувания от Х. Иналджък регистър на Арванид може да се види в детайли османското усвояване на земи, хора и институции, както и последиците от това. Така в условията на повсеместна изворова недостатъчност се прокрадва изкушението да приемем по аналогия, че в Западните Родопи и по течението на Места са протекли сходни процеси, след като в полето на ислямизацията разполагаме с резултат, съпоставим

297 Пак там, с. XIV.
298 През XV-началото на XVI век понятието *вилает* изразява по-често съставни части на *санджака*, за разлика от по-късните периоди, когато вече съответства на провинция - *вилаетът* Румили, *вилаетът* Анадолу и пр.
299 Пак там, 85-89.
300 I n a l c i k, H. Fatih Devri Uzerinde Tetkikler ve Vesikalar. Ankara, 1954, p. 159.

в мащабите си единствено на Албания и Босна.

В класическия труд на Х. Иналджък "Fatih Devri Uzerinde Tetkikler ve Vesikalar"[301] авторът съобщава за съкратен регистър на *вилаета* Демирхисар, където са описани и *нахиите* Неврокоп и Калоян. Иналджък обяснява, че документът е съставен "през управлението на султан Мурад II (1421-1444 и 1446-1451)" и се съхранява в Истанбулския османски архив като две отделни, несвързани помежду си, архивни единици. Турският професор установява, че това всъщност са две части на един същи документ. Той използва въпросния извор във "Fatih Devri Uzerinde..." за подкрепа на тезата си, че из източномакедонските земи протекли процеси, сходни на тези в Арванид. Х. Иналджък констатира из този район известни наличности от *спахии* християни, като някои от *тимариотите* вече са минали в ислям, подчертава още и това, че новите господари съхранили някои от доосманските институции като *войнушкия* корпус, например...[302]

Вследствие обмена на архивни материали между османските архиви на Турция и България копие от този регистър попадна в Ориенталския отдел на Народната библиотека "Св. св. Кирил и Методий". По време на работа с него установих, че по палеографски особености и съдържание документът съвпада с част от регистър, съхраняван в нашия османски архив и публикуван през 1966 г. от Б. Недков[303]. След като към обединените от Х. Иналджък две части на този паметник се появи още една, вече се разбра, че това всъщност представлява съкратен опис на *тимари* и *зеамети* в *санджака* Паша. Ала и в този си окръглен вид паметникът далеч не е цял - липсват началото и краят с датата, тъй че пред нас си остават въпросите около периода на неговото съставяне. Изясняването им е от голямо значение и затова ще се опитам да им дам отговор.

Видяхме, че Х. Иналджък отнася двете открити от него части на регистъра най-общо към "управлението на султан Мурад II". Той се опира върху маргинални бележки, които **носят дати от последните години на Мурадовото управление -** от 1446 до 1451 г. Само че покрай тия бележки се среща и такъв текст: "Калугери от Йеди Годойорос[304], които притежават заповеди от двамината покойни султани Баязид и [Мурад] Хюндигяр[305], както и от настоящия ни падишах[306]. С тези заповеди те са освободени от плащането на поголовен *харадж*[307] и им е позволено да се придвижват, където пожелаят"[308]. Някому все пак може да мине през ума, че въпросният "Хюндигяр" всъщност е султан Мурад I, но начаса ще се откаже, щом прочете многобройните датирани бележки, съобща-

301 Наскоро това изследване излезе в превод на български език и стана първият монографичен труд на турски историк, публикуван в България. Вж. И н а л д ж ъ к, Х. Епохата на султан Мехмед II Завоевателя (изследвания и материали). С., 2000.
302 I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, 148-149.
303 Вж. Турски извори за българската история. Т. II, С., 1966, 9-52.
304 Османско изопачение на гръцкото Агион Орос - Света гора.
305 Съкратена форма на титлата "Хюдавендигяр", която се използва за султаните Мурад I (1359-1389) и Мурад II. В случая несъмнено става дума за Мурад II.
306 Очевидно султан Мехмед II.
307 Данъка *джизие*.
308 BOA, MAD 525, fol. 18. Вж. също **Приложение**.

ващи че *спахиите* владеят *тимарите* си "с *берати* от Хюндигяр" - очевидно е невъзможно *тимариот* от 40-те - 50-те години на XV век да притежава диплом на свое име, издаден над 65 - 70 години преди това от администрацията на Мурад I.

Но как да обясним пък факта, че някои *спахии* са отбелязани като притежатели на дипломи от "сегашния ни султан Мехмед"? Щом като Мурад II се споменава като покойник, дали не трябва да отнесем съставянето на регистъра към ранните години от управлението на сина му Мехмед II? Ала това е недопустимо, тъй като доста маргинални бележки относно най-различни операции с *тимарите* носят дата, отпращаща към **управлението на Мурад II**[309].

Положението не става по-ясно, ако се обърнем за справка към третия фрагмент на регистъра - "софийския". Преводачът му Б. Недков е установил, че най-ранното допълнително вписване върху основния текст на описа е извършено през 1446 г., следователно документът е изготвен преди тази дата. Недков допуска още, че щом като **в основния текст на описа**, а не в допълнително вписаните маргинали, четем "притежава берат от сегашния ни падишах султан Мехмед", то тогава "основният опис е извършен между годините 1413 (окончателното утвърждаване на Мехмед I върху престола) и 1421 (края на царуването му)"[310]. Приемем ли това твърдение за вярно, то се появява и бледа възможност някои от *тимариотите* да са получили *бератите* си от Хюдавендигяр султан Мурад I, макар че времето от последните години на този владетел до възцаряването на Мехмед I - най-малко 25 години, изглежда твърде дълго за професионален живот на османския *спахия*. Но да приемем, че Б. Недков е прав - регистърът е съставен при султан Мехмед I между 1413 и 1421 г. Само че, ако преводачът се бе съобразил с някои съществени подробности от ранната османска история, той не би подвел себе си, нито пък ползвателите на неговия превод. Всъщност става дума за следното:

Две последователни маргинални бележки на л. 10а-10б съобщават: "Сега това село, заедно със споменатото тук Владешница, се даде на Окчи Хъзър, един от робите войници на султан Аляеддин. Той ще го владее и ще участва във военните походи. [Написано] в края на месец реджеб 859 [6-16. VII. 1455] г." И още: "Заедно с назованото тук село Шияковци, това село [Владешница] се даде на Окчи Хъзър, един от робите войници на султан Алаяеддин. Той ще го владее и ще участва във военните походи. [Написано] в края на месец реджеб 859 [6-16. VII. 1455] г."[311]. В този текст споменаването на султан Алаяеддин е решаващо. Б. Недков не е разкрил коя е тази личност и затова не дава никакви пояснения в бележките си към превода. Всъщност става дума за Аляеддин Али - син на Мурад II и по-голям брат на бъдещия султан Мехмед II[312]. Аляеддин

309 Вж. пак там, fol. 2, 9, 37 и др.
310 Турски извори за българската история. Т. II, с. 9.
311 НБКМ, Ор. отд., D 707, л. 10а-10б. Срв. Турски извори за българската история. Т. II, с. 31.
312 Изглежда Б. Недков се е подвел от титлата "султан" и не е успял да открие в тогавашната реалност владетел с такова име. Всъщност османската практика допуска тази титла да се употребява и с имената на

е любимият син и владетелят го смята за наследник на престола. Нему е поверен *санджакът* Амасия - "старо владение на османската династия", управлявано и от баща му преди да заеме престола[313]. През 1443 г. обаче Аляеддин Али загива - според едни хронисти пада от кон по време на лов, а според други, става жертва на дворцови интриги. Така или иначе, споменаването на неговото име в интересуващия ни регистър **изключва възможността** документът да е съставен през управлението на дядо му султан Мехмед I.

В "софийския" фрагмент четем и още една прелюбопитна маргинална бележка, която вече конкретно отправя към времето, когато е съставен регистърът: "Даде се [селото] на Мехмед, син на Кара Бекир, който се завърна с падишаха от Рум. [Написано] в средата на месец шеввал 849 [9-19. I. 1446] г."[314] Тук Б. Недков неправилно идентифицира Рум с Гърция; става дума за Мала Азия. През управлението си султан Мурад II неколкократно се прехвърля отвъд Проливите, справя се с османските противници в Анадола, след което се връща обратно в столицата Одрин. Две негови "завръщания от Рум" обаче имат огромно значение за тогавашното османско общество и могат да бъдат използвани от съвременниците като хронологичен маркер. Първото е свързано с неговото ненадейно оттегляне от престола през ранната пролет на 1444 г. Османският владетел е покрусен от смъртта на сина си Аляеддин и решава да отстъпи властта на единствения останал наследник - 12-годишния принц Мехмед. През пролетта и лятото на 1444 г. Мурад II сключва благоприятни според него мирни договори с главните османски противници в Мала Азия и Европа и се оттегля в Маниса, посвещавайки се на "отвъдното и вечността". Скоро обаче пред него се явява пратеникът от столицата Касапзаде Махмуд бей с поръка спешно да върне стария султан в Одрин, където цари паника от прехвърлянето през Дунава на кръстоносците начело с полско-унгарския крал Владислав. Първоначално Мурад не желае да се раздели с уединението си: "Имате си султан, оправяйте се!", отрязал той пратеника. Но тогава Махмуд бей ударил на чест и му рекъл: "Ако си владетел на тая страна, ела и управлявай, ако пък си решил да станеш обикновен човек, подчинявай се на заповедите!" Хронистите твърдят, че Мурад не устоял на тези думи и на 20 октомври 1444 г. се прехвърля през Босфора[315]. Това Мурадово "завръщане от Рум" приключва с паметната за османците победа при Варна.

Второто значимо завръщане е около 2 години по-късно. След победата над кръстоносците Мурад II отново се оттегля в Маниса, спокоен че оставя държавата и младия й владетел под опеката на верния и опитен велик везир Чандарлъ Халил паша. Последният обаче не желае детето султан на престола и прави всичко възможно да върне баща му обратно

османските принцове.

313 I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, 55-56.

314 НБКМ, Оp. отд., D 707, л. 4б. Вж. също Турски извори за българската история. Т. II, с. 17.

315 I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, 55-72. Срв. B a b i n g e r, Fr. Mehmed the Conqueror and His Time. Princeton, 1978, 27-41.

във властта. Преследвайки целта си великият везир оплита двореца в интриги, дори инспирира еничерско въстание в Одрин (края на май 1446). Напрегната обстановка принуждава Мурад да се върне в столицата и отново да заеме престола (септември 1446)[316].

Както се вижда, "второто завръщане" няма отношение към бележката в регистъра и тогава остава една възможност - в нея става дума за светкавичното прехвърляне на Мурад през Босфора непосредствено преди Варненската битка. Май вече стана ясно кога е съставен нашият регистър: това ще да е станало през лятото или ранната есен на 1444 г., щом като младият Мехмед II се качва за първи път на престола в края на пролетта или началото на лятото през същата година, а появата на абдикиралия му баща в столицата е от края на октомври. И за да не останат никакви съмнения около предложеното датиране, да добавим още и това, че допълнителни вписвания върху основния текст, отправящи конкретно към първото царуване на Мехмед II, се срещат и в "истанбулския" фрагмент[317]. Те са нанесени между 9 април 1445 - 9 януари 1446 г. Съвсем ясно е тогава, че регистърът е съставен **преди** пролетта на 1445 г., но както вече видяхме - **не по-рано** от лятото на предходната година.

Така с помощта на "софийския" фрагмент на този пръснат из два архива документ, стана възможно да определим времето на неговото изготвяне. Колкото до бележката, в която Мурад II е съобщен като покойник, то се налага да допуснем, че тя е добавена след неговата смърт, тъй като регистърът е използван и в първите години след повторното възцаряване на сина му Мехмед II през 1451 г.

Може би читателят е вече любопитен да узнае с какво толкова е полезен този извор за по-нататъшното изложение, след като се занимахме така обстойно с неговото датиране. На първо време защото това е най-ранният известен засега опис на Неврокопския район. Със сигурност обаче - не първият. На с. 15 има едно важно вписване, което казва: "Села, които са в повече [от описаните] в основния регистър"[318].

Х. Иналджък е убеден, че първият опис на албанските земи е извършен при управлението на султан Мехмед I (1413-1421). В публикувания от него регистър на Арванид от 1431-1432 г. също се срещат бележки, отправящи към **основния регистър** (*асъл дефтер*). В тези случаи безспорно ясно е, че всъщност става дума за първоначалния опис, изготвен след като Мехмед I завладява Гирокастро и района (1418 г.). Следователно това е времето, **когато там е въведена османската *тимарско-спахийска система***[319]. Възможно ли е да определим кога това се случило в Неврокопско?

Съвсем сигурно е, че през този период на активни завоевания и бързи промени върху политическата карта на Балканите, първоначал-

316 I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, 92-102.
317 BOA, MAD 525, fol. 42, 45.
318 Вж. **Приложение**.
319 I n a l c ı k, H. Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, p. XV.

ни описи на земите се извършват, едва когато османците се почувстват безспорни господари в новозавладените територии. Но дори и тогава те трябва да очакват съпротива от страна на все още неунищожените или пък невключени в системата на *спахийското* земевладение местни елити; видяхме, че такава ситуация се заражда из албанските планини с въстанието на Арианити. Дали подобни драми се разиграли в Западните Родопи и Поместието сега е трудно да се каже. Известно е, че ранната тюркомюсюлманска колонизация залива полетата на север и юг от Родопския масив. Липсват обаче каквито и да са сведения за трайно настаняване на тюркско население в обширния район на Разлога и Неврокопско. Стр. Димитров допуска, че в първите години след завоеванието из по-големите селища и бившите крепостни укрепления се настаняват военни гарнизони и представители на османската администрация. Той добавя още, че "дали завладените земи в тези райони са били разделени между *спахии* из средите на завоевателите или пък са били оставени като феодални владения на евентуално минали на страната на османците местни феодали - при липсата на източници може само да се гадае"[320].

Сякаш е по-вероятно в периода на трайното османско настаняване в Сереското поле (началото на 80-те години на XIV век), победителите първоначално да са оставили непокътната местната знат от Западнородопския дял, след като от север и юг планината вече е плътно и сигурно обградена от анадолски заселници. Да си припомним тук, че още в хода на първите големи балкански завоевания османските владетели прехвърлят значителни маси странстващи пастири (*юруци*) от Анадола и ги насочват към подходящи места тъкмо от двете страни на Родопския масив - от север в Горна Тракия (Пловдивското поле) и от юг в района на Сяр[321]. При това положение Стр. Димитров изглежда напълно прав като твърди, че специално организиран поход навътре в Западните Родопи с цел покоряването им, не ще да е имало[322].

Има и още един разумен довод в този смисъл. Според Хр. Матанов, при установените в последните десетилетия на XIV век многобройни васалитети по Балканите, османските завоевания по правило се насочват към все още независимите християнски територии. Така че "за около десетилетие след битката при Черномен османската държава привлича в своята политическа орбита като васали Византия, феодалните владетели в югозападните български земи и поне две от "трите Българии" на север от Стара планина. С тези свои действия завоевателите изолират в териториално отношение обширния планински район между Беломорското крайбрежие, Марица и Струма и всъщност предрешават съдбата му, без

320 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 79-80.
321 Вж. G o k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 13-16
322 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 68-69.

дори да се впускат в рисковани походи в Родопите, Рила и Пирин. Тъкмо затова историческите извори не са съхранили сведения за завладяването на тези планински области“[323].

Щом всичко това е така, остава да разберем какъв вътрешен ред съществувал в обградения от всички страни Западнородопски район до въвеждането на *тимарско-спахийската* система там. И второ, кога всъщност е въведена въпросната система?

Известните ни османски описи на Неврокопско от средата и втората половина на XV век разкриват, че османците изграждат първоначалната военно-административна структура на този край, следвайки заварения устройствен модел. Според най-ранния регистър (този, за когото установихме, че е от 1444 г.), единствените западнородопски територии, подвластни на *тимарско-спахийската* система, са *нахиите* Калоян и Неврокоп[324]. Името Калоян безспорно насочва към доскорошния господар на областта, но кой точно е той - засега е трудно да се установи. Ясно е само, че е човек, принадлежащ към висшата византийска аристокрация. *Нахията*, запазила докъм края на XV век неговото име, обхваща югозападните склонове на Родопите със селата Марулево, Кочан, Цръчна, Жижево и Бръщен, западните склонове на Дабраш, достигайки може би до сливането на Доспатската река с Места (дн. вън от границите на България). Изглежда същата тази личност е вписана със своята титла и в топонимията на района - там минава Доспатската река, наричана в османските източници Деспот, а югозападният край на Родопите с изредените по-горе села и още няколко други, носи името *джебл-и Деспот* - днешният Доспатски дял на планината. Твърде вероятно е тогава, склоновете на Западните Родопи с Неврокопската котловина през първите десетилетия след трайното настаняване на османците в беломорските равнини, но преди окончателното падане на Солун през 1430 г., да е останал във владение на някой представител на византийския императорски род, декларирал своята лоялност към новите господари.

В ранната османска военно-административна номенклатура на Неврокопско се среща и област, наречена *зеамет Помести*[325]. Това е територията, обхващаща склоновете на Пирин и Родопите от двете страни на р. Места, по пътя й от Разлога към Неврокопската котловина. Изхождайки от склонността на османците да се възползват от изградените преди тях структури, може да се предположи, че заварената като обособено владение област Помести, е оставена през ранните години на османското господство в разпореждане на лоялния към новата власт местен господар, и едва по-късно е вкарана като цяло в изграждащите се структури на *тимарско-спахийската* система.

Това са предположения с голяма доза вероятност и те стават още по-убедителни, щом подирим аналогии в тогавашната османска прак-

[323] М а т а н о в, Хр., Р. М и х н е в а. От Галиполи до Лепанто. С., 1988, с. 58, 71.
[324] BOA, MAD 525, fol. 13. Вж. също **Приложение**.
[325] Вж. НБКМ, Ор.отд. Бл 3/6, л. 7а.

тика, документирана по страниците на Арванидския регистър. За разлика от албанските планини обаче, османски описвачи се появяват в Западните Родопи доста по-късно. Това твърде ясно си личи в описа от 1444 г., за който казахме, че не е първата регистрация на района. В него са влезли една съвсем малка част от неврокопските села - всичко 11 на брой плюс самия Неврокоп, а за други 11 е казано, че са "в повече от [описаните] в основния регистър". Сиреч, това са селища, вкарани в османския кадастър тъкмо през 1444 г.

В такъв случай кога може да е съставен първият опис? Вероятно това ще да е станало след превземането на Солун през 1430 г., когато Мурад II успява да прогони венецианците от този важен град и да съсредоточи вниманието си върху васалите из планинските области околовръст. Още през същата 1430 г. отряди на султана поемат срещу Янина и Арта, където управлява Карло II - племенник на покойния османски васал Карло I Токо. Напълно е възможно едновременно с описването на Арванид през 1431-1432 г. османците да въвеждат частично администрацията си и в Западните Родопи, вкарвайки в кадастъра 11 села от неврокопския край заедно с града.

Така или иначе към средата на XV век *тимарско-спахийската* система в Неврокопско е все още **в етапа на първоначално установяване**. Единадесетте села и градът формират *зеамет* с приход 29 379 *акчета*, който по онова време се владее от Яхши бей, син на Хамза бей[326]. В района все още **няма нито един *тимар***. Това ще рече, че 50-тина години след трайното установяване на османците в Беломорието на запад от устието на р. Места, повечето селища навътре в Родопския масив по горното течение на реката, все още не са подвалстни на османската институционална уредба. Изглежда, че след окончателното премахване на старите господари появата на нови не дошла отведнъж, а постепенно, подир всеки един нов опис на областта. Със сигурност това представлява един относително дълъг "период на междуцарствие" за планинците, докато населението от равнината отдавна вече е познало условията на живот в "новото царство".

Всъщност, за да се усвоят "високите етажи" на завладените територии, било нужно трайно да се изгради новият военноадминистративен порядък в ниските пространствени зони. От успехите или неуспехите в това начинание зависи скоростта, с която се изгражда османската държавност в нейния завършен вид. А през първата половина на XV век на завоевателите сякаш повече им се налага да отстояват позициите си срещу вътрешни и външни врагове, отколкото да се занимават с устройство на владенията си. Те успяват да преодолеят последиците от разгрома под Анкара през 1402 г. и разразилите се впоследствие две граждански войни (1402-1413 и 1421-1423). Устояват и на кръсто-

326 Вер. това е синът на Шарабдар Хамза бей - висш дворцов служител при султаните Мурад II и Мехмед II. Фамилията му притежавала *мюлкови* и *вакъфски* имоти в Димотишко.

носния натиск, за да излязат в крайна сметка от този изпълнен със сътресения и обрати период, готови да осъществят главната си цел на Балканите - завладяването на Константинопол.

Естествено, че при този напрегнат "дневен ред" устройването на затънтени в планината и без особено стратегическо значение райони като Неврокопския, остава на заден план. Прочее и в Беломорието османският вътрешен ред все още не е изграден - едва когато пада Солун, лявото крило на *санджака* Паша започва да придобива завършения си вид. В началото на XVI в. то обхваща *казите* Зъхна, Драма, Серес, Неврокоп, Демирхисар, Солун, Сидерокапса и Авретхисар[327]. Но през 30-те години на предходното столетие положението все още далеч не изглежда такова. Главните опорни точки на османците между долните течения на реките Струма и Места са Демирхисар и Серес. Регистърът от 1444 г. съобщава, че Неврокопският район принадлежи към "*вилаета* Демирхисар". Изглежда там вече съществуват нужните административно-организационни предпоставки за първоначално въвеждане на ранните османски институции в планинските райони на север и североизток.

Какво било нужно, за да се извърши един първоначален опис на новозавладени територии? Отговорът на този въпрос ще хвърли светлина върху причините, щото институционалната уредба на новата власт да напредва с бавни темпове към високите пространствени зони. Тъй като проблемът е преди всичко от технологично естество, за да си го изясним е нужно да надникнем в ежедневието на тогавашната администрация.

На първо време трябва да сме наясно с едно: описването на нови земи поставя пред османците задачата да снабдят екипите си с хора, владеещи езика на местните хора и запознати с традициите и обичаите на съответния район. Практиката от онова време показва, че завоевателите ползват услугите на местни хора. Х. Иналджък установява, че в разположение на румелийския *бейлер бей* има група от местни люде, които съставят и водят описите на *вилаета*, а за службата си получават *тимари*[328]. Без тяхното сътрудничество е невъзможно да си представим как османските тюрки вкарват в изписаните на арабска азбука регистри хилядите балкански селища в характерното им славянско, гръцко или албанско звучене. Тази ситуация отправя към твърде интересните въпроси около установяването на комуникативността в османското общество, които почти не са разглеждани досега. Безспорно ясно е само, че приобщаването на местни хора към изграждащата се османска администрация в повечето случаи приключва с тяхната ислямизация[329]. Не разполагаме с първия опис на Неврокопско, за да видим как поконкретно стоят тези неща там, но при всички случаи наблюденията на Х. Иналджък върху *санджака* Арванид разкриват ситуационен модел, който ще да е валиден и в Западните Родопи.

[327] G ö k b i l g i n, M. T. XV. - XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Mukataalar, Mülkler, Vakıflar. Istanbul, 1952, p. 10.
[328] I n a l c ı k, H. Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, XIX-XX.
[329] Пак там.

Да видим сега каква е административната процедура по изготвяне на описните регистри (*дефтери*), по традиция наричани от изследвачите "*тимарски*". Двама от най-вещите познавачи на османските архиви - О. Л. Баркан и Х. Иналджък, успяват да възстановят този ред въз основа на записаната практика[330]. Неговите етапи изглеждат така:

1. В столичните административни служби назначават длъжностното лице (*емин* = довереник на държавното съкровище), което поема към провинцията със задача да опише дадена област. На място той привлича за съвместна работа местния *кадия* и владелците на *тимари*. (По всяка вероятност първият опис на лявото крило на *санджака* Паша ще да е изготвен със съдействието на *кадията* на Серес - този град се превръща в средоточие на османската администрация и военното командване още в последната четвърт XIV век[331]. През този период към града и околностите му са насочени и едни от първите по-големи групи тюркомюсюлмански заселници, прехвърлени от Анадола като част от целенасочената политика на ранните османски владетели за колонизиране на отвоюваните балкански територии);

2. Този, създаден на място екип по регистрацията, изисква и преглежда грамотите (*берати*) на всички владелци на *тимари* и *зеамети*, собствениците на *мюлкове* - земи, дарени от султана в частна собственост, както и на учредителите на поземлени *вакъфи* - религиозно-благотворителни фондации, чиито приходи постъпват от завещани за богоугодни цели поземлени имоти. (Регистърът от 1444 г. подсказва, че по време на първоначалната регистрация в Неврокопско екипът описвачи не извършва такива дейности. Неговите действия са подчинени на задачата **да въведе *тимарско-спахийската* система в района**. Нейната първоначална структура там е представена от един *зеамет*, включващ "самия Неврокоп" и 10 села);

3. Въз основа на представените *берати* и в присъствието на *раята* от съответните селища се изготвя опис на тригодишните приходи от облагането на населението, който се връчва на *емина*. Той от своя страна сравнява данните с тези в текущия подробен (*муфассал*) регистър, който носи от столицата. Промените непосредствено се нанасят по неговите страници, а корекциите във фискалните задължения на *раята* ще бъдат изчислени в столичните канцеларии. (При първоначалния опис на Неврокопско са събрани сведения за видовете производство и неговите количества из населените места, които **предстоят** да бъдат включени в *тимарско-спахийската* система);

4. След това се изготвя нов опис на населението, както и на всички приходоизточници, "без да остава нищо вън от регистрацията". (В нашия случай, някъде в началото на 30-те години на XV век, из ограничен

330 Х. Иналджък обобщава своите и на О. Л. Баркан наблюдения в предговора си към Арванидския регистър. На следващите редове ще се възползвам тъкмо от този принос на турския историк. Вж. пак там, XIX-XX.
331 В регистъра от 1465-1466 г. има бележка, че описът на *вилаета* Демирхисар, в който са включени и доста неврокопски села, е изготвен от *кадията* на Серес. Вж. BOA, TD 3, fol. 121.

дял на Западните Родопи е извършен един **първоначален** опис на населението и селското производство);

5. Описването на *раята* се извършва по следния начин: всеки *спахия* довежда пред *емина* записаното му в предходната регистрация население, като в новия опис влизат само онези, които подлежат на данъчно облагане според османските нормативи, сиреч, цялото мъжко население и младежите, навлезли в полова зрялост. (Можем само да си представим как била извършена първоначалната регистрация на Неврокопско. Най-вероятно екипът описвачи, придружен от малка военна част, обикалял из селата, събирал цялото мъжко население и го изкарвал на едно място. След това установявал имотното състояние и податните възможности на селището. Въз основа на събраните данни столичните канцеларии в кратки срокове трябва да определят фискалните задължения на населението към неговия бъдещ *спахия*. Видяхме, че подобни действия на османската администрация предизвикват въстанието на клана Арианити в Албания. Дали подобен отпор съществувал и в Неврокопско е трудно да се каже, но фактът, че към 1444 г. *тимарската* система в района е представена само от един *зеамет* с 11 селища, подсказва ако не съпротива на местното население, то поне технологичните затруднения на властта);

6. Спахии, които правят опити да вкарат сред данъкоплатците и момчета, недостигнали все още полова зрялост, биват лишавани от *тимарите* си. Местните *кадии* имат задължението да събират приходите от такива владения в полза на държавната хазна. В същото време, пак *кадиите*, трябва да издирят населението, което се е укрило по време на описа и да осигурят вкарването му в регистъра. (Това са ситуации, които стават възможни в Неврокопско, едва след въвеждането на *тимарско-спахийската* система);

7. Докато изготвеният по такъв начин опис не бъде отнесен и обработен в столичните финансово-административни служби, "да не се издават никакви документи, свързани с [владеенето на] *тимари*..." (Следователно, подир първоначалното описване на 11-те неврокопски селища, от тях вече в столичните канцеларии съставят *зеамет* - първата представителна форма на *тимарско-спахийската* организация в района. Пак в столичните канцеларии подготвят и владелческата грамота (*берат*) на първия господар на *зеамета*. Кому е връчена тя, е трудно да се каже. Съществува малка вероятност това да е Яхши бей, син на Хамза бей, когото заварваме като титуляр на владението през 1444 г.);

8. Докато тече *тимарската* регистрация в даден район, *кадията* успоредно съставя опис на всички местни платци на *джизие* и го предава на столичния *емин*. (Възможно е тогава да се мисли, че до вкарването на Неврокопско в "*тимарските*" регистри, тамошното население не е включено в изплащането на верския данък *джизие*);

9. *Кадийската* институция следи и броя на данъчнооблагателните единици (*ханета*) за изплащане на "извънреднията" *авариз*. (В началото на 30-те години на XV век това данъчно събиране все още не е актуално както за Неврокопско, тъй и в останалите части на османската държава);

10. Измененията в данъчното облагане и в събирането на местните мита и такси, които настъпват с новия опис, биват съгласувани в столичните канцеларии и със султанска заповед се вписват в регистъра под формата на закон. (Най-ранните известни засега сведения за събирането на вътрешни мита и такси из неврокопския край откриваме в подробния регистър от 1464-1465 г. Следователно периодът до тази регистрация е запълнен от усилията на османската централна и местна власт да изгради военно-административния порядък в Западните Родопи и долината на р. Места);

11. Въз основа на "*тимарския*" кадастър централната власт добива представа за броя на спахиите, с които разполага в даден район, също и за количеството спомагателни бойци (*джебелии*), които те трябва да водят със себе си в поход. (Според регистъра от 1444 г. *зеаметът* в Неврокопско осигурява за османските бойни редове 1 *заим*, 9 *джебелии*, 1 шатра и 1 броня. С разширяване обхвата на *тимарско-спахийската* система икономическите и човешките ресурси на района постепенно са подчинени на задачите по поддръжка на османската бойна готовност);

12. Инструкциите за изготвяне на описи приключват с разпореждане длъжностните лица "да не изискват [от населението] подаръци и да не събират пари и провизии..." Раята е длъжна да заплати "според стария закон" по 2 *акчета* на *хане* - 1 за *емина* и 1 за писаря.

Така изглежда в общи линии въвеждането на османския институционален порядък в хода на първоначалното описване на Западните Родопи. Не ще съмнение, че и по-сетнешните периодични регистрации са извършени според тази именно процедура. От достигналата до нас документация става ясно, че "османизирането" на това българско пространство не става отведнъж като следствие от еднократна операция на административните служби, а за един относително продължителен период, обхващащ времето от началото на 30-те до началото на 50-те години на XV век. Дори в регистъра от 1464-1465 г. се вижда, че териториално-административният облик на Неврокопско все още не е изграден докрай. В него са вписани по-малко от половината селища на бъдещата *каза* Неврокоп: 25 от тях административно се придадени към *вилаета* Демирхисар, 7 към Серес и 23 влизат в състава на вече сформирания *вилает* Неврокоп (напомням тук, че през този период османската администрация използва наименованието *вилает* в смисъл на данъчнооблагателен район).

През 1464-1465 г. *вилаетът* Неврокоп все така се състои от едно единствено владение, каквото е положението още през 1444 г. Само че някогашният *зеамет* вече е прераснал в *хас*. Съответно и селищата, включени във владението, са повече на брой. Едно сравнение с регистъра от

1444 г. показва, че увеличението дошло от онези 11 села, отбелязани в документа като "в повече [от описаните] в основния регистър". Така се оказва, че районът на Западните Родопи твърде бавно се включва във финансово-административното и военното устройство на завладените Балкани. Най-вероятно османското закъснение тук иде от липсата на стратегическо значение на затънтения планински край и от незадоволителния му стопански потенциал.

От гледна точка на икономически възможности албанските земи са по-непривлекателни от Централните и Западните Родопи, ала тук стремежът на османците към излаз на адриатическото крайбрежие среща интересите на Венеция и това задължава мюсюлманските завоеватели енергично да изграждат военно-административните си структури по тези места. И обратно, в заградения от всички страни с османската военно-административна мрежа неврокопски район, *тимарско-спахийската* система настъпва бавно: там властта не се чувства застрашена, пък и преди да се пристъпи към съставяне на *тимари* из слабо продуктивните планински краища, това трябва да стане из по-рентабилните ниски пространствени зони.

По-интензивното навлизане на *тимара* в Неврокопско започва след второто възкачване на Мехмед II върху престола през 1451 г. Напрегнатата завоевателна политика на този султан прави изключително актуална задачата за осигуряване на достатъчно бойна сила и на приходи за нейната издръжка. Това обяснява Мехмедовите грижи за *спахилъка*, въплътени в неговото законодателство, което за първи път урежда сложните взаимоотношения между производителна *рая*, *спахия* и държава[332]. В тези законови текстове прави впечатление, че *тимарът* се третира като единствена поземлена институция, без намек дори за съществуването на други категории като *мюлка* и *вакъфа*, например[333]. Това положение веднага дава отражение в реалната практика: през управлението на Мехмед II огромната част от *мюлковите* и *вакъфските* земи са одържавени и раздадени като *тимари* на военнослужещите Предполага се, че тази мярка е осъществена между 1465 - 1468 г.[334] "Национализацията" засяга дори поземлените имоти на султанската фамилия, ще рече - нуждата от *спахии* на *тимар* била твърде остра.

Редом с това започва и по-интензивното усвояване на "забравени" райони като Неврокопско. В двете последователни регистрации от 1464-1465 и 1478-1479 г. вече се усеща навлизането на *тимара* в планината. При все това високият етаж на пространството остава назад във военно-административното си обособяване, сравнен с предпланината. През този период съседните Серески и Демирхисарски *вилаети* вече са оформени "тимарски райони", докато в Неврокопско процесът

332 По въпроса Вж. М у т а ф ч и е в а, В. Аграрните отношения в Османската империя през XV - XVI век, 34-37.
333 Пак там, 167-172.
334 Пак там, с. 169.

е все още в ход. Затова много от тамошните села са на административно подчинение към тези два по-добре институционално уредени *вилает* околовръст.

В създадената през 70-те - 80-те години на XV век мощна финансово-административна организация за събиране на *джизието* по цялата територия на османската държава, Неврокопско също не присъства самостоятелно. Всички обграждащи го територии са обособени в самостоятелни данъчнооблагателни единици, към някоя от които (днес е трудно да се установи към коя точно) е прикрепен и обширният планински район, обхващащ източните склонове на Пирин, Неврокопската котловина, Западните Родопи и течението на р. Места от Разложкото поле чак до сливането й с Доспатската река[335].

При тази ситуация днешните изследвачи са в невъзможност да наблюдават Неврокопската област по страниците на османския кадастър от XV век във вид на обособено административно цяло. В същото време е безспорно ясно, че някогашните неврокопски българи имали едно, макар и временно предимство: бавното проникване на османските институции сред тях означава по-малко пряка османска власт. Както ще видим по-нататък, това положение е в непосредствена връзка с темповете на ислямизация. Тук ще спомена само, че в 10-годишния период между регистрациите от 1464-1465 и 1478-1479 г. (казахме, че тогава навлизането на *тимара* в Западните Родопи вече е по-интензивно), мюсюлманското население на Неврокоп се увеличава **над три пъти**. Подобни тенденции се наблюдават и в хинтерланда[336].

Сега да видим какво е християнското присъствие в изграждащата се османска институционална уредба из неврокопския край. Дали ще се потвърдят наблюденията на Х. Иналджък върху Албания, Македония и Видинската област, където той констатира, че до към третата четвърт на XV век "местната (християнска, бел. моя, Е. Р.) аристокрация и военната класа след завладяването са приобщени в османската *тимарска* система и в местното управление. Както и на други места единственото условие за това е те да са покорни и верни. С течение на времето онези от тях, приели исляма, стават в истинския смисъл на думата основатели на османски *спахийски* и бейски фамилии"[337].

На първо време трябва да се напомни, че през този период по територията, която се нарича "*вилает* Неврокоп", няма нито един *тимар* - всички 22 села в този район, заедно със "самия Неврокоп", са включени в *хас*. Едва към средата на 70-те години тук се появяват първите владения на редови *спахии*, но сред тях не е видно да има християни или пък ислямизирани техни събратя. В регистъра от 1464-1465 г. обаче 8 *тимара* във *вилаета* Демирхисар, обхващащи села от Неврокопско, са в ръцете

335 Вж. B a r k a n, O. L. 894 (1488/1489) yılı Cizyesinin Tahsilatina ait Muhasebe Bilançolari. - Belgeler, Sayı I, Cilt I, 1964, p. 18, 44-47. Срв. Турски извори за българската история. Т. VII, 38-39, 80-82, 97-102.
336 Срв. BOA, TD 3, fol. 124 и BOA, TD 7, fol. 352.
337 I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, 164-169.

на ислямизирани християни от първо поколение или пък на хора от категорията *кул оглу* - ислямизирани люде от християнските етноси, намиращи се на дворцова служба или в свитите на османските първенци. Един от тези спахии произхожда от албанския клан Павло Куртик, сиреч, от основателите на "османски *спахийски* и бейски фамилии", за които говори Х. Иналджък. Следователно и в Неврокопско се забелязва една от най-характерните черти на османската институционална уредба - съхраняване на част от заварените доосмански елити на служба във войската (дори на най-високи командни длъжности), във органите на централната и местната власт, в данъчната администрация и др. Това изразява в голяма степен смисъла на онзи специфичен обществен и държавен синтез, който осигурява османското превъзходство над балканския християнски свят и до днес представлява истинска загадка за изследвачите с вкус към едноцветните исторически платна[338].

По-горе се изтъкна, че характерни белези на неврокопския планински район - сложна природогеографска среда, отдалеченост от стратегическите направления на османската експанзия и по-ниски стопански възможности, са причините, щото институционалната уредба на завоевателите да прониква по-бавно тук. Вероятно и затова не наблюдаваме в местните структури по-солидно представителство на хора от доосманските елити. За сметка на това Неврокопско е един от примерите за райони, в които протича интензивно използване на доосмански военен потенциал в бойните редове на завоевателите. Не е трудно да се досетим, че става дума за старото българското войнишко население, известно в османската практика като *войнушки* корпус.

Изследвачът на османските *войнуци* Я. Ерджан сполучливо отбелязва, че когато се спомене за *войнуци*, веднага асоциативно се сещаме за българите[339]. В родната историография се е настанило схващането, че *войнушката* организация е сравнително добре проучена[340]. За мнозинството изследвачи нейните главни задължения включват преди всичко посменна служба в султанските обори, грижа за конете на падишаха, косене на ливади, сушене на сено и др. от този род. Споменава се беглo, че в ранния османски период из определени райони организацията изпълнява чисто военни задължения. И най-после, твърди се, че султанските коняри взели дейно участие в съпротивителните и освободителните движения по българските земи[341].

Османските извори дават всички основания да приемем, че през периода XV - първата половина на XVI век *войнушкият* корпус напълно отговаря на името си, продължавайки да изпълнява традиционните за-

338 М а т а н о в Хр., Евг. Р а д у ш е в. Предговор. - В: И н а л д ж ъ к, Х. Епохата на султан Мехмед II Завоевателя. С., 2000, с. 11.
339 E r c a n, Y. Osmanlı Imparatorluğu'nda Bulgarlar ve Voynuklar. Istanbul, 1986, p. VII.
340 Състоянието на българските изследвания върху *войнуците* а обобщено в Ц в е т к о в а, Б. Предговор. - В: Турски извори за българската история. Т. V, 5-10. Вж. също М у т а ф ч и е в а, В. Към въпроса за положението на войнушкото население. - Известия на НБ "Кирил и Методии", 1952, 247-253.
341 Вж. Ц в е т к о в а, Б. Цит. съч. и посочените там изследвания на авторката.

дължения на войнишкото население от предосманско време, само че в условията на османското господство. Преди доста време някои български и чужди изследвачи на *войнушкия* проблем застъпваха същата теза, но през марксисткия период на родната ни историография идеологическите предразсъдъци надделяха и тя беше отхвърлена. Колкото изследвания и обработени извори върху *войнуците* да се появиха през въпросния период, то така и не бяха предложени на вниманието основни османски законодателни текстове, разкриващи статута на корпуса. Ето пример от публикуван в Турция през 1943 г. сборник с османски закони: "Войнуците да не бъдат заставяни да косят трева, да сушат сено и да набавят дърва за огрев. Освен службата на султана да не им се възлага нищо друго"[342]. Относно характера на султанската служба законовият текст постановява: "Сред *раята* има едни неверници, които се наричат *войнуци*. Те служат по предната военна линия, а щом се обяви поход поемат към бойното поле, следвайки *санджак бейовете* и *воеводите* на кон и в пълно бойно снаряжение. Тяхната задача е да залавят езици, да разузнават територията на противника и да изпълняват други военни задължения. Поради това, че *войнуците* са на действителна военна служба, те са напълно освободени от плащане на данъци [...]. Тъй като според установения ред участват в поход или служат на предната военна линия, да не се допускат липси в бойното им снаряжение и в средствата за защита [....][343]".

Така изглеждат общите законови положения относно *войнуците*, запазили се в сила докъм първата половина на XVI век. От това време насетне корпусът като цяло е насочен към конярска служба в султанските обори, а в поход заема място в обоза. Развитието на нещата в тази посока си има своето обяснение[344], но сега няма да се занимаваме с това. По-важното в случая е, че от тази законова уредба произтичат реални действия, според които османската държава през ранния си "класически" период пренебрегва съображенията от финансов и етнорелигиозен характер, само за да осигури висока бойна готовност на войската си. Документалните следи на тази ситуация се срещат и в ранните регистрации на Неврокопско.

Първо да си припомним, че *войнушкият* корпус е вплетен в османската институционална уредба на Балканите от най-ранно време. През 70-те години на XIV век, в период на мир между две военни кампании, султан Мурад I и румелийският *бейлер бей* Тимурташ паша се занимават в Одрин с вътрешното устройство на балканските владения. Вниманието на двамата е съсредоточено върху военните структури, главно върху *тимарско-спахийската* система. Към 1375 г. се появява закон, който урежда делението на военните владения на *тимари* и *зеамети*, които да

342 B a r k a n, Ö. L. Kanunlar. Istanbul, 1943, p. 399.
343 Пак там, с. 306.
344 Вж. Р а д у ш е в, Евг. Османската гранична периферия (*серхад*) в Никополския *вилает* през първата половина на XVI век. - В: Българският шестнадесети век. С., 1996, с. 204, 210-211.

бъдат раздавани от *бейлер бейовете*[345]. По същото време в полезрението на османските държавници попада и старата войнишка организация на населението от покорените земи и те си дават сметка, че тя може да бъде използвана във военните кампании на Балканите[346]. И без това в редовете на Мурадовата войска вече служат значителни по численост християнски помощни отряди[347].

Османската историописна традиция свързва **създаването** на *войнушкия* корпус с името на Тимурташ паша[348]. Очевидно той се занимавал с институционалното уреждане на държавата, но *войнуците* далеч не са негово изобретение. Те са част от предосманската военна организация на България и Сърбия, а османците **само съобразяват**, че тази структура може да бъде подчинена на собствените им интереси. Тъкмо заради това те запазват заварената форма на войнишко земевладение - т.нар. *бащина*. Този компромис си струва, тъй като многобройните най-дребни представители от господарския слой на сринатите общества може да осигури това, от което завоевателите изпитват особено голяма нужда - бойна сила и **опора на властта** из новите земи, където местната администрация все още не е последователно изградена.

Относно *войнушката бащина* османското законодателство постановява следното: "*Войнуците* владеят земя, която се нарича *бащина*. Тя означава земеделско стопанство, в което се сее и жъне, без да се плащат десятъци, обичайни и извънредни данъци, *джизие* и *испенч*. Господарят на селото, в което са *бащините* на *войнуците*, или пък който и да е друг, не може да им се меси, а десятъците и другите вземания им принадлежат"[349]. Към това трябва да се добави, че *войнушките бащини* се предават по наследство. Като помощници на войнука (*ямаци*) обикновено са записани неговите синове, братя или други родственици[350]. Когато той умре, земята се дава на някой от тях. От това следва, че османците наследяват и запазват *бащината* като: 1. поземлено владение с определени граници и площ; 2. един вид наследствено родово землище; 3. нейното освобождаване от данъци означава, че характерът й от времето преди завоеванието е запазен[351].

Всичко това е достатъчен стимул за вярна служба на новите господари. Съхранен е социалният и материалният статут на войнишкото население, което за османските условия съвсем не е без значение - да си припомним колко много понижават жизнения стандарт на *раята* тъкмо онези данъчни събирания, от които *войнуците* са **освободени напълно**.

Ситуацията около *войнуците* в Неврокопско е забележителна. Видяхме, че османската институционална уредба навлиза в този край бавно и

---

345 T i s c h e n d o r f, P. A. v. Das Lehnswesen in den Moslemischen Staaten, insbesondere im Osmanischen Reiche. Leipzig, 1872, 41-42; H a m m e r, J. v. Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Wien, 1815, Bd. I, 57-58.
346 E r c a n, Y. Osmanlı Imparatorluğu'nda Bulgarlar ve Voynuklar. Ankara, 1986, 1-11.
347 I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, p. 143.
348 К а л и ц и н, М. Корона на историите на Ходжа Саадеддин. С., 2000, с. 195
349 I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, p. 174.
350 Вж. **Приложение**, BOA, MAD 525, fol. 19-21.
351 Срв. İ n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, p. 174.

с известно закъснение. Затова пред нас се явява възможност да наблюдаваме по страниците на османския кадастър от средата на XV век **ранния етап** в развитието на *войнушкия* корпус. Из другите части на държавата институцията отдавна вече ще да е консолидирана (тъй или иначе тя се третира в законовите норми още през последната четвърт на XIV век). И след като изворите от първата половина на XV век са рядкост, то документираното състояние в Западните Родопи дава възможност да предполагаме как са протекли идентичните процеси из други краища на балканското пространство няколко десетилетия по-преди.

В регистъра от 1444 г. има две допълнителни вписвания от по-късна дата за *войнуци* от неврокопското село Орашич[352], на които заслужава да обърнем по специално внимание. Първото казва следното: *Джебелия* [*войнук*][353] Доброшин. *Ямаци*: Доброй, Дабройо, Димо, Драгош и Станислав. Записаха се за *войнуци* с *бащините* си, които владеят отпреди. [Написано] през втората десетдневка на честития месец *реджб* 853 [20-31. VIII. 1449] г. в Едирне"[354]. Най-напред става ясно, че през този период неврокопските *войнуци* не са султанови коняри, а пълноценни бойци на османска служба. Те принадлежали към военното съсловие от предосманско време, когато срещу служба притежават наследствена земя. Документът подчертава, че тия се **записват** за войнуци с *бащините* си**, които владеят отпреди**. Това подсказва две неща: че войнушкият корпус вече е функционална част от османската военна машина, която поема в себе си хора, готови да приложат уменията си на професионални бойци на османска страна. Те обаче трябва гарантирано да произхождат от войнишкото съсловие, затова и администраторът е посочил, че владеят наследствена земя; второ, в Западните Родопи привличането на българското войнишко население на османска служба започва през 30-те - 40-те години на XV век, когато в този край се извършват първите две османски регистрации.

Вторият запис[355], отнасящ се до същото неврокопско село, хвърля още светлина върху ситуацията в района: "*Джебелия* [*войнук*] Кало, син на Марул. *Ямаци*: братята на споменатия [Кало] Йован, Гьорко, Бойе и Милош. С помощта на Керемюддин бей, син на Михал Кочи[356], [споменатите] се записаха за *войнуци* с притежаваните от тях *мюлкови* имоти. Служат на смени, като всяка година един от тях да участва в поход с военното си снаряжение. [Написано] през първата десетдневка на месец *джемазиелахър* 858 [23. V. - 7. VI. 1454] г. в Едирне".

Това допълнително вписване е нанесено в регистъра около 5 години след първото. Многозначителното обстоятелството, че записалите се за

352 Дн. Ореше, с., общ. Гърмен.
353 *Войнук*, който се явява за военен поход в бронирани доспехи.
354 Вж. **Приложение**, BOA, MAD 525, fol. 20.
355 Пак там, fol. 21.
356 Споменатият Керемюддин бей се оказва син на висшия османски сановник от времето на султаните Мурад I (1359-1389) и Баязид I (1389-1402) Михал Кочи (Малкоч бей). Той участва в завладяването на Одрин, където учредява *вакъф*. Доскоро един от кварталите на този град носи неговото име. Османските извори съобщават имената на някои от негови наследници - синове и внуци, но Керемюддин не бе известен досега на изследвачите.

войнуци жители на с. Ореше не са собственици на *бащини*, а на някакъв друг вид предосманско привилегировано земевладение (османският чиновник ни го е съобщил най-общо като *мюлк* = частна собственост), подсказва следната възможна ситуация: няколко години след като старото войнишко население в Неврокопско е описано за военна служба, османците продължават да приемат в редовете на корпуса хора от довчерашните **местни** елити. На раноосманските Балкани този социален слой лесно се превръща в опора на новата власт, щом му се гарантира предишният обществен и имуществен статус. По онова време **единствено военната служба** дава път на християнина към привилегированото социално ниво - т.нар. класа на военните (*аскери*)[357]. Само чрез такава служба "*мюлковете*" от предосманско време биха могли да останат вън от повсеместно въведената на Балканите *мирийска* (държавна) поземлена собственост. Нещо повече, законодателството дори предвижда право на *войнуците* да събират десятъка и другите *раетски* данъци от населението, обработващо парцели из техните имоти[358].

Върнем ли се сега при нашите новоизпечени неврокопски *войнуци* можем да заключим това: очевидно Кало и неговите четирима братя са от заможен местен род, запазил влиянието си през ранните години на османската власт, когато нейната администрация в Западните Родопи все още не е напълно изградена. Фамилията има връзки във висшите управляващи среди. За нея ходатайства Керемюддин - потомък на Михал Кочи, обръщенец в исляма и емблематична фигура от ранните османски завоевания на Балканите. Титлата *бей*, с която реченият Керемюддин е споменат в нашия източник, подсказва, че той принадлежи към високите етажи на османската администрация.

И още нещо твърде важно. Според регистъра от 1444 г. с. Ореше не е включено в *тимарско-спахийската система*, както впрочем и повечето неврокопски села. Напомням, че според този извор в района има **един единствен зеамет**, обхващащ "самия Неврокоп" с 11 села. *Заимът* Яхши бей, който едва ли е пребивавал постоянно в затънтения планински край, трябва да води със себе си в поход 9 бойци в бронирани доспехи (*джебелии*), набирани вероятно от Неврокопско. Коя сила тогава е представлявала османската власт по тия места през десетилетията на институционална неустановеност?

Преданието, че след като подчинили с кръв и насилие района османците оставят там силен гарнизон за охрана[359], не се потвърждава в изворите. Дори тъкмо обратното: все по-ясно става, че в продължение на няколко десетилетия след овладяването на Беломорието и Горна Тракия, западнородопският район остава "отцепен" от ограждащото го османско пространство. Много е вероятно през този период, до началото на 30-те

[357] Мюсюлманското религиозно право допуска привличането на християни в мюсюлманската войска, тъй като те обективно служат в името на "свещената война за вярата".
[358] P a k a l i n, M. Z. Voynuk. - In: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt III, Istanbul, 1971, p. 596.
[359] К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница. СбНУНК, т. XII, с. 213 и сл.

години на XV век, планината да живеела "по инерция" в един вид институционален вакуум. Последвалото навлизане на *тимарско-спахийската система* **постепенно** и **без особени сътресения** включва Неврокопско към общия вътрешнодържавен ред. Появата на завареното войнишко население още в първите регистрации подсказва, че през този преходен период тъкмо то е масовата опора на ранната османска администрация. В такъв случай към малкия отряд на неврокопския *заим* от 9 души трябва да добавим и 43-мата местни *войнуци* и техните помощници (*ямаци*). Очевидно османците се възползват от правилото, че е по-лесно да задържиш завладени територии с помощта на собственото им население, отколкото по някакъв друг начин...

Това положение е още по-ясно в регистъра от 1464-1465 г. През изтеклите 20 години известна част от неврокопските села вече са обхванати от *тимарската* система и така в района се появяват 16 османски *спахии*[360]. Заедно с 29-те *джебелии*, които трябва да води владелецът на неврокопския *хас*, това прави 45 военнослужещи. През същия този период *войнуците* се увеличават двойно, нараствайки на 78 души. Следователно местните военни ефективи отново са повече от представителите на *спахилъка*. Остава обаче открит въпросът: откъде са се взели новоописаните *войнуци*?

Възможно е регистърът от 1444 г. да не обхващал цялото старо войнишко население в Неврокопско, което е приведено в известност (поскоро - неговите потомци) едва при следващата регистрация. Възможно е и друго: османската власт привличала на *войнушка* служба земеделско население от района, давайки на поземлените му имоти статут на необлагаема с данъци *бащина*. Който и от двата варианта да се случил, всеки един от тях съвпада с намеренията на османците да овладеят този район, привличайки към себе си населението, което го обитава. Само че службата на *войнук* далеч не се изчерпва с владеене на свободна от данъци земя и ползване на привилегии. Регистърът от 1464-1465 г. съобщава и за доста неврокопски българи, загубили живота си по османските фронтове: на всеки 5 *войнука* в описа се пада по една вдовица[361].

Следващият известен ни опис на Неврокопско е от 1478-1479 г. и в него не откриваме *войнуци*. Това съвсем не означава, че в този район корпусът вече е ликвидиран. Някъде през 70-те - 80-те години на XV век османската администрация започва да води **отделни** *войнушки* регистри[362]. Християнското военнообвързано население е извадено от подробните *муфассал дефтери*, където остават вписани само редовите данъкоплатци (*рая*), прикрепени към различните форми на служебното земевладение (*тимари*, *зеамети* и *хасове*), и към частните *мюлкове* и *вакъфи*. Не разполагаме с подходящ регистър, за да видим какво

360 BOA, TD 3, fol. 28-118.
361 Пак там, fol. 120-121.
362 Срв. BOA, TD 21. Това е може би най-ранният известен, поне засега, регистър на *войнуци*, съставен през 1486 г. Но изготвянето на подобни документи при всички случаи е започнало по-рано.

става с неврокопските *войнуци* към края на XV век. При всички случаи обаче те запазват качеството си на бойци от османската походна войска и опора на властта в района най-много докъм началото на следващото столетие; поне така се развиват нещата из другите български краища, където корпусът е разпространен. Но още през първите десетилетия на XVI век централната власт започва да насочва *войнуците* към тилови и обслужващи дейности. С времето целият *войнушки* корпус е отстранен от действителна военна служба по причини от военноорганизационен характер, свързани с преместването на османската предна бойна линия далеч от българските земи[363].

Неврокопско със сигурност не е заобиколено от този процес, както е сигурно и това, че през първите две десетилетия на XVI в. *войнуците* в района не намаляват своята численост. Това личи в един съкратен регистър от 1519 г., който съобщава, че броят на т.нар. *зеваид войнугани* (резерв от попълнения за вакантните места в корпуса), е 42 души. При положение, че редовният състав трябва да е поне двойно повече от резервите, то излиза, че неврокопските *войнуци* най-малкото запазват числеността си от предходното столетие. И още нещо, което си струва да се отбележи: 4 души от *зеваидите* са ислямски конвертити, а това подсказва, че и в редовния състав ще открием верски отстъпници[364]. Ислямизацията по принцип не е присъща на *войнушкото* съсловие, но вече видяхме, че в Западните Родопи доста неща стоят по различен начин.

Междувременно османският *тимар* постепенно завладява Западните Родопи, източните склонове на Пирин и течението на р. Места. Но последният известен опис на района от XV век - този от 1478-1479 г. показа, че по онова време *тимарско-спахийската* система все още не е представителната институция на османската провинциална власт - в нейния обхват не са включени селата от Неврокопския Чеч, например. Дали да гледаме на такива губещи се от османския кадастър територии като на неовладени от османците пространства - този въпрос вече е задаван и все още няма еднозначен отговор. Факт е обаче, че постепенно, след всяка следваща регистрация, броят на описаните села в *нахията* Неврокоп расте, неотстъпно се увеличава и броят на *тимарите*. Твърде несериозно е да се мисли, че в хода на завоеванията населението на тези територии е избито и завлечено в робство, а оцелелите се разбягали, за да се върнат в едно по-късно време по местата си. (Когато се предлагат такива обяснения за равнината, обикновено се твърди, че хората бягат и се крият из планините[365]. А къде ще трябва да се дянат неврокопските планинци тогава?!...).

Преди време проф. В. Мутафчиева се сблъска със същия феномен, анализирайки ранните регистри на Видинския *санджак* от XV - XVI

[363] По въпроса Вж. Р а д у ш е в, Евг. Османската гранична периферия (*серхад*) в Никополския *вилает* през първата половина на XVI век, 203-205.
[364] Вж. **Приложение**, BOA, TD 70.
[365] Най-впечатляващите примери за този подход се намират у Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15[и] век, напр. с. 108 и сл. Вж. също П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност, 62-68.

век[366]. Тогава тя постави въпроса за статута на населението и населените места в условията на новата власт, но преди да бъдат включени в една или друга категория на османското земевладение. Този проблем изникна, когато се видя, че в 100-годишния период между две регистрации на Видинско (от 1454 и 1560 г.) повече от 400 тамошни села **не принадлежат към османския поземлен режим**. В. Мутафчиева условно назова тези селища "свободни", а твърде съществения въпрос за техния статут бе оставен да чака нови извори, които допълнително да го осветлят. Ето сега, чрез постъпилите от Истанбулския архив регистри научаваме за "свободни села" и в Неврокопско... Потвърждава се значи прозрението на Мутафчиева, че "такова население (от "свободни села", бел. моя, Е.Р.) било налице през първото столетие на османското владичество над Балканите, както и че броят му бил твърде голям"[367]. Прочее, самата тя подсказва решението на проблема около статута, напомняйки, че налагането на която и да е власт и нейните институции "очевидно не е събитие, а процес с известна историческа трайност"[368]. Ще рече тогава, че въпросното население **просто няма определен статут** спрямо новата власт, защото през първото османско столетие на Балканите големи пространства от Полуострова **остават неусвоени** от завоевателя. Но да се каже това в прав текст през "епохата на историческия материализъм" изглеждаше немислимо.

Да видим сега какво е положението със "свободните села" в Неврокопско. В регистъра от 1444 г. са описани 23 селища, заедно с град Неврокоп. Двадесет години по-късно, според регистрацията от 1464-1465 г., селищата вече са 49. Почти същият брой - 50, са те през 1478-1479 г. Първият известен засега регистър от XVI век е от 1519 г. Той вече съобщава 120 села в *нахията* Неврокоп заедно с града. Оттук насетне този брой почти не се променя през столетията, а всички тези населени места може да се открият и по днешните географски карти. Оказва се тогава, че на османците им били нужни около 80 години, за да въведат *тимарско-спахийската* си система в Западните Родопи с Поместието и да обхванат чрез нея цялата селищна мрежа на този планински край[369].

Османският *тимар* просъществува твърде дълго в Неврокопско - над 400 години. Тъй че тук може да се наблюдава цялата дълга история на тази институция, включително и времето след нейното окончателно премахване през 1848 г., когато бившите вече *спахии* получават пожизнени пенсии от приходите на неврокопските села[370].

---

366 М у т а ф ч и е в а, В. Видин и Видинско през XV - XVI век. - В: Б о я н и ч - Л у к а ч, Д. Видин и Видинският *санджак* през 15-16 век. С., 1975, 46-47.
367 Пак там, с. 47.
368 Пак там.
369 Началото на този период трябва да е в 30-те години на XV век, когато е съставен първият опис на Неврокопско. При всички случаи между 1480 и 1519 г. са проведени поне още две регистрации, в които броят на усвоените села вече трябва да клони към 120. В такъв случай горната граница на периода пада в първото десетилетие на XVI век или в началото на второто.
370 Документи за *спахии* пенсионери се срещат във фонд Неврокоп (126 и 126А) от архивната колекция на Ориенталски отдел към НБ "Св. св. Кирил и Методий".

Видяхме, че през 30-те години на XV век в Неврокопската котловина и западните склонове на Родопите се появява първото *спахийско* владение - 1 *зеамет*, обхващащ града и 11 села. Не може да има съмнение, че това е времето, когато този район е включен в териториално-административната структура на османската държава, получавайки статута на най-малката съставна част - *нахия*. Трябва да измине още доста време, за да може Неврокопско да премине към по-високия административен ранг - *казата*. При него нараства значението на градския център, който става седалище на мюсюлманско религиозно съдилище, оглавявано от *кадия*. Това длъжностно лице се явява най-отговорният представител на централната власт в провинцията и без негово съучастие и санкция не може да се реши нито един важен въпрос на местната власт. Ясно е, че статут на *каза* получава само оная достатъчно голяма по територия област, имаща политическо и военно значение за държавата. Западните Родопи и Поместието имат достатъчен пространствен ресурс, но се налагало той да бъде овладян и оценен от гледна точка на държавния интерес.

Значението на района изглежда нараства в очите на централната власт, когато описите от първите две десетилетия на XVI век разкриват една добре развита и вече интегрирана в *тимарско-спахийската* организация селищна система. През 1519 г. описаните там 120 населени места принадлежат към 3 *хаса*, 16 *зеамета*, 32 *тимара* и 2 *вакъфа*. Както се вижда, за разлика от предходното столетие, в Неврокопско сега са представени всички основни категории на османското земевладение. Особено впечатление прави относително големият брой на *хасовете*, от които единият е султански. Владелците и на останалите два също са от средите на османския елит: *бейлер беят* на Румелия Ферхад паша[371] и Абдюлкерим бей - началник на султанската канцелария[372].

Особено впечатление прави голямото количество *зеамети*. Такива владения получават дворцови служители, еничерски офицери и лица от провинциалната военноадминистративна номенклатура. Представители на всички тези среди владеят *зеамети* в Неврокопско - главният шивач и артелчикът на султанския двор, еничерски офицери, *воевода*[373]... Но най-представителната фигура сред неврокопските *заими*[374] е Ахи челеби Мехмед ефенди[375] - главен дворцов лекар и постоянен фаворит на

[371] Албанец, преминава през дворцовите еничерски школи и се издига до командир на еничерския корпус (*еничерски ага*). През 1516 г. е назначен за *бейлер бей* на Румелия, а през 1521 г. - на Дамаск. Издигнат е за трети везир в султанския съвет (*Диван*) и скоро след това умира (окт. 1525). Източниците го представят като невъздържан и алчен човек.

[372] Вж. **Приложение**, BOA, TD 70.

[373] Длъжностно лице, което управлява султанските *хасове* и други държавни приходоизточници, намиращи се в дадена административна област.

[374] Владелец на *зеамет*.

[375] Известен столичен лечител и началник на Истанбулската лечебница, издигнат от Баязид II (1481-1512) за главен дворцов лекар. Известно време съвместява поста началник на дворцовата кухня. Ахи челеби се слави и като изключителен сладкодумец, тъй че султанът го избира и за свой личен събеседник. Към края на Баязидовото управление изпада в немилост и е отстранен от постовете, но следващият владетел Селим I (1512-1520) го връща обратно в предишното му качество. Възцаряването на Сюлейман I (1520-1566) пак изкарва Ахи челеби от дворцовия живот, но твърде скоро той за трети път заема високите длъжности. През 1524 г. заминава на поклонение в Мека и на връщане умира в Египет. Учредител на голяма религиозно-благотвори-

длъжността личен султански събеседник при трима поредни владетели. *Зеаметът* пък с най-висок приход - 86 291 *акчета*, е в ръцете на Шах Хюсеин бей, вероятно предводител на тюркменско племенно обединение. Към това владение е включен "самият Неврокоп", който осигурява по-голямата част от приходите, равна на 51 509 *акчета*.

Наглед *тимарите* са малко на брой, но повечето от тях са с приход над 10 хил. *акчета*, т.е. в мнозинството си те спадат към средноголемите и големите владения от тази категория. Както се полага, владелците им представят "каймака" на *спахийското* съсловие: адютанти от двореца и свитата на румелийския *бейлер бей*, роднини и любимци на най-висши държавни служители, еничери, военни музиканти...

И най-накрая в съкратения регистър от 1519 г. са описани двата големи неврокопски *вакъфа* - на Мехмед бей, син на Ахмед паша и на Мустафа паша[376].

Разликата между последния известен ни опис на Неврокопско от 70-те години на XV век и първия известен от следващото столетие, е огромна. Най-първо прави впечатление, че за изтеклия 40-годишен период между двете регистрации османският военно-административен ред в Западните Родопи и Поместието е окончателно изграден. Вече всичките територии между с. Добринище в Разложкото поле на север, до събирането на реките Места и Доспатска на юг - една естествена природогеографска и поселищна цялост, са обединени в самостоятелна териториално-административна единица.

Второ, твърде изненадващо този отдалечен планински район, останал дълго време встрани от вниманието на централната власт, изведнъж става място, което е поделено на едри служебни владения (тук и *тимарите* са с доста висок приход). Владелците пък са из средите на столичната знат и провинциалния елит, дори сред *тимариотите* са рядко ония, чието име да не е отбелязано без някакво служебно или лично качество, отличаващо ги от обикновените бойци.

И трето, през въпросния период от 40 години в района се появяват няколко големи *вакъфа*. Мюсюлмански благотворителни фондации се учредяват от *мюлкови* (частни) имоти по територията на цялата Османска империя, но често приходите им се изразходват за благотворителни дейности в столицата или из по-големите градове. В нашия случай обаче приходите поне на два от неврокопските *вакъфи* остават в района - с тях са построени две джамии с религиозни училища и обществена баня в Неврокоп, с което градът почва да се превръща в ислямски център.

Цялата тази ситуация бележи окончателното включване на Западните Родопи и Поместието в османската военно-административна структура. Видът на владенията и съставът на владелците обаче подсказва поспециален интерес на османската администрация към този район. Рядко може да се наблюдава в един относително тесен сектор от османското

телна фондация (*вакъф*), към която принадлежат села от Смоленско в Централните Родопи.

[376] Върху неврокопските *вакъфи* специално ще се спра по-нататък в настоящата глава.

пространство и при това с изразен планински характер, толкова голямо струпване на едри владения. И то след като близо цяло столетие централната власт не сторила нищо съществено, за да въведе институциите си там подобаващо... Ако беше въпрос да се устроят дворцови служители, висши администратори и военачалници със съответстващи на ранга им владения, логично е това да стане из по-представителни места на държавата. Може да се оспори, че елитът не пребивава из *хасове* и *зеамети* и едва ли го е грижа откъде идат приходите, след като те са достатъчно големи... Добре, но и съставът на *тимариотите*, сиреч хората, които по закон трябва да стоят из владенията си, също се оказва подбран; затова тук почти липсват масово разпространените из други райони *тимари* с ниския приход от 2 до 3 хил. *акчета*.

Можем ли да мислим тогава, че по някакви неизвестни все още нам причини неврокопският район към края на XV - началото на XVI век става обект на по-специален интерес от страна на властта? Изглежда - да. В тази посока следва да се тълкува и обстоятелството, че в следващия опис на района, изготвен непосредствено след като Сюлейман I (1520-1566) се качва на престола, Неврокоп вече е вписан като седалище на *кадия*. Така единственият османски град в Родопския масив добива статут, сходен с този на разположените в ниското Зъхна, Драма, Серес, Демирхисар, Солун, Сидерокапса и Авретхисар - центровете на *кази*, съставляващи лявото крило на *санджака* Паша[377].

През целия т.нар. класически период *тимарско-спахийската* система определя облика на османското стопанството и административно-управленската структура на държавата. Видяхме, че и Неврокопско става част от общия "*тимарски*" пейзаж. Наистина присъщите на периода институции се появяват с голямо закъснение в нашия планински район, но след като веднъж го обхващат, то е за изключително дълъг период от време. Едно характерно усещане за настъпващо безвремие се заражда у съвременния наблюдател - сякаш всичко застива в рамките на *спахилъка*. Удивително е да се наблюдават текущите ситуации по страниците на османската документация: в продължение на столетия властта борави с едни и същи форми на служебното земевладение, владелците събират все същите съставки на рентата според реда, определен в най-ранните османски законодателни текстове. Сякаш в стопанството не се появила нито една нова култура, сорт или порода, не е приложена нова по-продуктивна агротехника или технология. И като връх на всичко социалните процеси текат мудно, без до водят до съществени разместявания в обществената стратификация...

При все това в османското пространство съществуват райони с по-динамична социално-икономическа среда. Там например се наблюдава упадък на служебното *спахийско* земевладение, някъде дори то е изцяло ликвидирано. Това предизвиква разместявания сред обществените елити,

[377] Срв. G o k b i l g i n, M. T. XV. - XVI. Asırlarda Edirne ve PaŞa Livası, p. 10.

което непосредствено се отразява върху структурата на местната власт. Характерен пример за такива развития е Видинският санджак и въобще османските владения в поречието на Дунава[378]. Затова и тъкмо оттам през втората половина на XVIII век започват мощните движения на политическата децентрализация, които по-късно прераснат във вътрешна анархия и заливат цяла Румелия.

В Западните Родопи не се наблюдават онези характерни черти в развитието на институционалната уредба през XVII - XVIII в., които сега се оценяват като един от белезите на дълбоката военно-политическа и икономическа криза, сложила край на османския "класически период". Много изследвачи откриват фаталната първопричината за османския упадък в разстройството на *тимарско-спахийската* система - символ и най-последователна проява на "класическия ред"[379]. От тази гледна точка в нашия Неврокопски край се наблюдава една прелюбопитна ситуация: османската "*тимарска* класика" се налага там в пълния си блясък късно, след като отдавна е факт в останалото държавно пространство А когато в някои райони тя вече е исторически спомен, другаде пък води жалко съществуване, в Неврокопско демонстрира учудваща виталност... Във Видинско например периметърът на *тимара* почва да се стеснява още през втората половина на XVI век, за да изчезне напълно в началото на следващото столетие. Някои наблюдения показват, че в общоимперски мащаб ситуацията е горе-долу същата: проверочните списъци на румелийското *спахийство* например разкриват, че през първата половина на XVII век в османския походен строй се явявали не повече от 5 хил. *тимариота*, а за цялата Империя техният брой е около 8 хил. души[380].

В Западните Родопи османският *тимар* не само че просъществува твърде дълго (над 400 години), а и запазва относително стабилна организационна структура. В първите десетилетия на XVIII в., когато и най-последователните сторонници на *спахилъка* вече прозрели, че след неколкократните безуспешни опити за реформи институцията не ще се изправи на крака, в Неврокопско сякаш липсват обезпокоителни признаци. Там представителната форма на османското земевладение е все същият служебен *тимар*, а броят на редовите *спахии* дори е по-голям от този, който знаем за първата половина на XVI век - 53 души[381].

Но едно по-внимателно вглеждане в неврокопския *спахилък* разкрива не чак дотам добро състояние на институцията. Привлича внимание размерът на *тимарските* приходи, останали непроменен в течение на дълъг период от време, **въпреки** мощните инфлационни процеси и девалвацията. В началото на XVIII в. преобладаващата част неврокопски

378 Вж. Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в., 48-98.
379 В българската историография тази идея беше най-последователно развита в творчеството на Б. Цветкова. Вж. напр. Ц в е т к о в а, Б. Промени в османския феодализъм на балканските земи през XVI - XVIII в. - ИПр, 1971, No 4.
380 M u t a f c i e v a, V., Str. D i m i t r o v. Sur l'etat du sisiteme des timars des XVII - XVIII ss. Sofia, 1968, p. 13; С м и р н о в, В. Д. Кучибей Гюмюрджинский и другие османские писатели XVII века о причинах упадка Турции. С. Петербург, 1873, с. 127.
381 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

тимари са с номинал между 6 и 8-9 хил. *акчета*. Да си припомним само, че през първата четвърт на XVI в. повечето от тамошните *спахии* владеят *тимари*, носещи над 10 хил. *акчета* приход. Излиза тогава, че доходността спада не само относително, а и абсолютно. Докато фискът компенсира инфлацията и обезценката на османската парична единица като постоянно увелича размера на събираните в негова полза данъци, то при *тимарите* текущите икономически и финансови показатели въобще не се взимат предвид. Очевидно централната власт не се притеснява особено за стандарта на *спахийството*. Всъщност се е получило следното: от селата в *казата* Неврокоп били съставени близо двойно повече *тимари*. Естествено и размерът на рентата намалява, а реалната й стойност спада още повече вследствие инфлацията и обезценката на *акчето*. Така общата криза, обхванала *тимарско-спахийската* система, не подминава Неврокопско, макар нейното видимо състояние там да е по-добро, отколкото в другите райони на държавата.

Бойната готовност на местното *спахийско* войнство също не изглежда на висота. По всичко личи, че голяма част от него не участва лично в поход, щом като внася в хазната специална такса *джебелю беделийеси*, предназначена за набиране на платени войници[382]. Доста *тимариоти* пък се сдобили с частни чифлишки стопанства из неврокопските села[383], тъй че военната професия не ще да е била тяхното основно занимание.

Още един признак на обхваналата *спахилъка* криза се забелязва при неврокопските *тимари* - наместването на лихварския капитал в служебното земевладение. Това явление повсеместно съпътства ежедневието на *тимара* през XVII - XVIII век и няма как да подмине Неврокопския край. То е една разновидност на османската система *илтизам*, замислена като фискална експлоатация на държавните приходоизточници на срочен откуп. Само че в рамките на служебното земевладение сделката се осъществява между притежателя на капитал - откупвача, и *спахията*, чрез сключване на аренден договор.

Арендуването на *тимари* и *зеамети* приема многообразни форми: пряко наемане правото за събиране на *спахийските* приходи, залагане на владението срещу неизплатен дълг, формално назначаване на арендатора за управител и други подобни. При всички тези случаи събирането на облаганията върху земеделската дейност на *тимарската рая* минава изцяло в ръцете на лихваря откупвач, но след като титулярът получи едногодишната рента на владението[384]. По този начин онези *спахии*, които не желаят да пребивават из своите владения и да се занимават със събиране на данъци от *раята* из няколко села, получават годишния си доход наведнъж и оставят селяните си в ръцете на лихварите арендатори. Те пък от своя страна гледат да изкарат от сделката възможно най-голяма печалба. А прякото разпореждане с данъкоплатците предлага най-различни варианти за

382 НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 83, л. 1-7.
383 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi No 2873.
384 По въпроса Вж. у Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в., 69-71.

превъртане на частния капитал през лихварски операции: отпускане на заеми с голяма лихва, прибиране на част от реколтата по ниски цени срещу неизплатен дълг, посрещане на фискалните задължения на *раята* към държавата, с което тя неизменно попада в трайна лихварска зависимост.

В Софийския османски архив се срещат сведения за арендуване на *тимари* в Неврокопско най-често от началото на XIX век, но това далеч не означава, че тази практика се появила в Западните Родопи твърде късно. Отработеният канцеларски модел на сключваните сделки, преминаването на документите през службите на местната и централната администрация подсказва, че откупвачеството има дълга история в този край. Един такъв документ от 1833 г. за арендуването на *зеамет*, обхващащ населението на Неврокоп и на няколко околни села, обявява, че събирането на "шериатския десятък и другите данъци" е продадено на откуп "**според изискванията на стария ред**"[385]. Титулярът на владението е висшият чиновник в Централното финансово ведомство Хаджи Мехмед и очевидно то представлява неговата годишна заплата. Давайки под аренда събирането на данъците, хаджията получава парите си накуп, без да се мярка из *зеамета*, а раята попада в описаното по-горе положение. Същото става със *зеамет* в неврокопското село Вълкосел, владян от трима писари в Султанския съвет (*Диван*), и ред други случаи.[386]

Обикновено в арендните договори не се съобщава личността на откупвача; най-често там, където трябва да е изписано името му, стои празно място. Изглежда това се прави заради по-следващи прехвърляния на откупените участъци върху втори и трети лица. В някои от документите за арендни операции в Неврокопско обаче съвсем конкретно е отбелязано, че откупвачите на *тимарски* приходи са сарафи и така не остава никакво съмнение около мястото на лихварския капитал в тази дейност[387].

Откупуването на приходи и лихварските операции с тях добива най-голям размах в държавния сектор на стопанството, където господства категорията **султански *хас***. *Хасовата* собственост, под формата на т.нар. държавни *мукатаи*, е обект на откупната система *илтизам*. Да си припомним за какво по-конкретно става дума.

По принцип *илтизамът* представлява откупуване на обособени дялове от предполагаемите държавни приходи за срок от 1 до 9 години. Тези дялове, наричани в османската финансово-административна практика *мукатаа*, се изкарват на търгове с наддаване. Спечелилият търга откупвач внася в хазната приблизително изчисления за години напред приход, след което влиза във временно разпореждане на своята *мукатаа*, като се стреми в срока на откупа да върне с печалба вложените пари.

По същество системата *илтизам* представлява кредитиране на държавната хазна от притежателите на парични капитали. Обект на откупвческите операции е цялото данъчно разнообразие в султанските

385 НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 55.
386 Пак там, а.е. 57. За подобен случай Вж. също а.е. 58.
387 Вж. пак там, а.е. 59, 62.

хасове - многобройните облагания върху земеделското и занаятчийското производство, животновъдството, пазарни такси, мита, глоби и пр. Откупната система и *мукатаите* се разпростират изключително бързо и обхващат цялата стопанска структура на османците. Ако властта прецени, че е изгодно да ликвидира *тимарско-спахийската* система в даден район, за да въведе султанския *хас*, най-често това означава и непосредствено въвеждане на откупната система *илтизам*. Така става във Видинския санджак, където в края на XVI - началото на XVII век *тимарите* са премахнати и е въведен *хасов* режим. Територията на *санджака* е поделена на 6 продаваеми фискални участъка (*мукатаи*), които периодично сменят своите откупвачи[388].

Най-доходните *мукатаи* по българските земи са от оризищата (Пловдивско, Старозагорско, Източна Македония), от рудниците и центровете на металодобив (Софийско, Врачанско, Кратовско, Неврокопско), от пристанищата по Дунава и Черно море. Не малко приходи носят градовете с техните търговски чаршии и занаятчийски работилници, хилядите *хасови* села. Нахлуването на откупвческия, лихварски по същността си, капитал в аграрната сфера и градското стопанство не променя или добавя нито един данък, но засилва изключително много произвола върху данъкоплатците. Временно разпореждащите се из села и градове откупвачи, нямат никакъв интерес от интензификацията на стопанския живот, щом като разполагат с неограничени възможности за данъчен произвол. Така лихварският капитал обективно спъва икономическото развитие на земите под османска власт, допринасяйки за укрепване на централизирания султански режим.

По всичко личи, че през XVI - XVII век *илтизамът* и *мукатаите* не доминират в Неврокопско; подробните (*муфассал*) регистри подсказват, че този период от развитието на *казата* би могъл да се нарече "*тимарски*". Малкият султански *хас* от 5 неврокопски села, който откриваме в регистъра от първата половина на XVI век, едва ли е бил превърнат в продаваема *мукатаа*. Вероятно държавните приходи са събирани от пълномощници и довереници на хазната (*емини* или *воеводи*).

Видяхме вече, че и през XVIII век *тимарско-спахийската* система е все така солидно представена в областта чрез 53-те служебни владения... Наистина покрай тях в *казата* се появяват и някои *хасови мукатаи*, но тяхното разпространение далеч няма огромните размери, както из други части на държавата[389]. Но от това не бива да се съди, че неврокопската *рая* е изложена в по-малка степен на откупвческия произвол. През XVII - XVIII век, припознат от много изследвачи като "период на промени в османския класически ред", *илтизамът* вече плътно е оплел цялата фискална дейност на османците. Това ще рече, че данъчните събирания, полагащи се на държавната хазна, се реализират предимно на откуп. Това

388 Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в., 62-68.
389 Вж. напр. НБКМ, Ор. отд., ф. 126А, а.е. 111.

директно поставя всички неврокопски данъкоплатци, т.е. населението на цялата *каза*, в непосредствен и постоянен контакт с лихварския капитал. Предстои ни в тази връзка да се запознаем с два твърде интересни документа, разкриващи дейността на двамина неврокопски откупвачи, която напълно се вписва в съдържанието на т.нар "период на промени" с всичките му последствия за неврокопското население.

Единият документ е от 1717 г. и се отнася до събирането на "извънредните" данъци *авариз* и *нюзул* в *казата* Неврокоп. За тази дейност кандидатстват двама неврокопски откупвачи - Мустафа ага и Мехмед Азиз. Те внасят в *хазната* предплата, а Мехмед Азиз става паричен гарант по сделката. Освен че са местни хора, единият от тях - Мустафа ага, има и солиден опит в откупуването на държавни приходоизточници. Той е един от двамата *емини* (доверено лице на фиска) в добива на руда и производство на желязо в Неврокопско[390], длъжност, която също върви на откуп. Това обстоятелство е особено важно: по-нататък ще видим, че дейността на тия люде повлияла върху вътрешния ред на *казата* така, както едва ли някой откупвач отвън би могъл да го стори. Нека сега да видим за какво по-конкретно става дума.

Три години преди откупуването на *авариза*, другият неврокопски *емин* по рудата и желязото - Мехмед ага, изпраща изложение до столицата, в което се оплаква от местния *кадийски* наместник (*наиб*) Ахмед ефенди. Последният е изпратен в Неврокоп от *казата* Турхал (в района на град Сивас, Североизточна Авадола). *Еминът* Мехмед твърди, че Ахмед ефенди се намесва във *вилаетските* и *шериатските* дела (а всъщност служебните му задължения изискват тъкмо това), обвинява го, че разпространява сред местното население настроения за непокорство и бунт, подучвайки го как да се противопоставя на властта[391]. Мехмед ага настоява, че с действията си наместникът руши вътрешния ред и нанася фискални щети на хазната. Той подкрепя твърденията си със следното: през 1714 г. до управата на *казата* пристигнала султанска заповед за допълнително производство на 100 хил. *оки* метални пръти и задължително изкупуване по ниски цени на пшеница и брашно от населението (междувременно Империята се подготвя за война с Венеция и изискваните количества суровини и провизии несъмнено са за военни нужди). Ахмед ефенди обаче заявил пред жителите на *казата*, че заповедта не е от името на султана или великия везир, а от *баш дефтердаря* (главния финансист на държавата), следователно тя няма законна сила. По тази начин *наибът* създавал условия за непокорство и бунт сред населението. Това непосредствено довело фискални щети за държавата и поставило под заплаха реда в *казата*. *Еминът* специално подчертава, че производството на допълнителните количества метални пръти и задължителното изкупуване

390 Пак там, ф. 126, а.е. 109.
391 Пак там, ф. 126, а.е. 88.

на храни запрели. Затова той настоява за назидание Ахмед ефенди да бъде върнат, там откъдето е дошъл, или заточен. В противен случай, твърди Мехмед ага, населението на *казата* щяло да се пръсне, а селата му - разрушени[392].

Очевидно *еминът* намеква за прилагане на твърди мерки в случай, че неудобният държавен служител не бъде отстранен. Странно изглежда как един откупвач демонстрира така категорично отношението си по въпроси, стоящи вън от неговата компетентност. В контекста на османския XVIII век обаче това не бива да ни учудва: тепърва на властта ще й се налага да се съобразява с набралите икономическа и политическа мощ провинциални господари, дори към края на столетието - да води истинска война с тях. Отговорът на столицата представлява детайлно наставление как да се реши въпросът с нужните количества метални пръти - *еминът* трябвало да **застави** производителите да ги произведат, а транспортните разходи да се съберат от населението на *казата*. Колкото до несговорчивия с местната върхушка *кадийски* наместник, той е обявен от властта за "човек не на себе си" и временно отстранен от "*вилаетските* и *шериатските* дела", докато не влезе в правия път. Ако продължава да действа, както си знае, от Истанбул се заканват окончателно да го изхвърлят от поста.

Ясно е, че столицата отстъпва пред очевидно най-изтъкнатия представител на местния елит. *Еминът* Мехмед се разпорежда с най-големия държавен приходоизточник в Западните Родопи; от документа става ясно, че той е и владелец на *зеамет*, следователно има думата в местната администрация, изпълнява също и някои военно-организационни функции в района. Когато централната власт нарежда чрез принуда да се осигури добива на допълнителните количества метални изделия, които да се транспортират за сметка на населението, тя всъщност делегира извънредни пълномощия върху силната фигура в района. Мехмед ага очевидно това и цели, щом като успява да елиминира и съдебно-религиозната власт в лицето на *наиба* Ахмед ефенди...

Скоро съдружникът на най-крупния откупвач в Неврокопско - *еминът* Мустафа ага, става събирач на "извънредните" данъци. Докато за дейността на лихварския капитал в рудодобивния район трябва да се досещаме от спорадични документални следи, то за фискалната дейност на този конкретен откупвач са налице доста интересни сведения.

През 1717 г., когато неврокопският *емин* по рудата Мустафа ага се сдобива с правото да събира "извънредните" данъци, от Централното финансово ведомство отбелязват, че в *казата* Неврокоп броят на данъчнооблагателните единици (*ханета*) е 815 и 1/2[393]. От един регистър за събирането на същите данъци, но съставен през 1723 г., научаваме как е определен този брой[394]. Според тогавашния *кадия* Мустафа ефенди,

[392] Пак там.
[393] Вж. пак там, ф. 126, а.е. 109.
[394] Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

“преди време, в резултат на военните походи, [вътрешният ред] в района беше разтроен и по тази причина броят на *ханетата* беше намален с 400, сиреч с 1/3. Останалите 800 *ханета* бяха отново намалени с 13 и така в споменатата каза останаха 787 основни *ханета*. Като се прибавят и 28 1/2 *ханета* - дял на *евляд-ъ фатихан*[395], - общият брой на *ханетата* за [събиране на] *авариз*, *нюзул* и селитра става 815 и 1/2”. Следователно османският фиск взема решение да намали броя на данъчнооблагателните единици **преди** 1717 г.

В регистъра от 1723 г. неврокопският *кадия* съобщава и следните прелюбопитни детайли около събирането на “извънредните“ данъци: “Получи се сведение, че някои от *вилаетските* първенци събират *авариза* според стария *иджмал* [регистър], предавайки 2/3 от прихода на държавната хазна, а остатъкът от 1/3 излапвали самите те“. Излиза така, че **от доста време** местната върхушка укрива намалението от 1200 на 815 *ханета* и редовно “изсмуква от кесията” на *раята* огромни суми. (В тази връзка да си припомним точните наблюдения на английския пътешественик Х. Блаунт, който вижда тъкмо в “изсмукването на кесията” главната причина, щото “хиляди да се обърнат към мюсюлманството...”[396]). *Вилаетските* първенци обаче се справят със ситуацията: пред *кадията* се явяват “благонадеждни мюсюлмани, компетентни по повдигнатия въпрос”, според които “твърдението, че някои *вилаетски* първенци събирали в своя полза [опростената] 1/3 от *ханетата*... не е истина, а лъжа и клевета”[397].

Да си спомним сега каква мрачна картина представя на столичните служби през 1714 г. единият от *еминте* по рудата и желязото Мехмед ага, докладвайки за евентуалните последици от действията на кадийския наместник Ахмед ефенди: властта трябва да побърза с отстраняването му от поста, иначе населението на *казата* ще се разбяга от подклажданите размирици, а селищата ще бъдат разрушени. От столицата предприемат мерки срещу нежелания наместник, но въпреки това предречените от *емина* беди се стоварват върху *раята*... Ето и конкретните факти: описът на Западнородопския район от 1723 г. показва, че в близо 70 от 120-те села на *казата* регистраторът отбелязва многобройни случаи на “починали, забягнали, разрушено, запустяло”, а 5 села са напълно изоставени[398]. Налага се впечатлението, че около 1/3, ако не и повече от местното население, е пострадало по един или друг начин от някакви трагични събития.

На последната страница от документа *кадията* обяснява това положение с двукратната поява на чума в района (през 1699 и 1718 г.) и с военни походи, преминали в близост до *казата*. Това безспорно има своя дял за усложняване на обстановката, но очевидно в областта се ра-

395 Букв. “потомци на завоевателите”. Военноспомагателен корпус, създаден през 1691 г. от остатъците на юрушката организация в балканските владения на османците.
396 Вж. Б л а у н т, Х. Пътешествие на изток, 126-127.
397 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
398 Пак там.

зиграла и друга драма. Видяхме, че през 1714 г. най-крупният местен откупвач - *еминът* Мехмед ага, настоява *кадийският* наместник да бъде прогонен от Неврокопско, тъй като подучвал *раята* да не си плаща данъците, да не се подчинява на официалните държавни разпоредби, подклаждал непокорство и разбойничество сред населението. Властта отстранява временно наместника от длъжност и в крайна сметка той е изгонен или пък го сполетяло нещо по-неприятно от богатия арсенал на османската наказателна практика (още през 1714 г. *еминът* Мехмед ага настоява за неговото заточение).

Колегата на същия този Мехмед - Мустафа ага, е събирач на *авариза* от *казата* и следователно двамата откупвачи се оказват най-пряко свързани с голямото дългогодишно ограбване на данъкоплатците. Много е вероятно тогава, че една от причините за конфликта с представителя на съдебно-религиозната власт в областта - *кадийския* наместник Ахмед, е тъкмо огромната данъчна измама. Тогава вероятността, че Мехмед ага вменява на наместника толкова много грехове, за да се отърве от един "несговорчив" представител на съдебната власт, може да се окаже твърде реална. Възможно е също така Ахмед ефенди да е застъпвал открито страната на ограбваната *рая*, щом като противникът му Мехмед настоява пред столицата представителят на съдебната власт да бъде **наказан за назидание** на населението.

И най-накрая, по всичко личи, че *раята* била действащ фактор в събитията - тя най-малкото отказва да плаща данъци. Но изглежда положението ще да е било доста по-сериозно, след като *еминът* говори за пръскане и разбягване на населението, запустяване на села... И при това той въобще не споменава за някаква опасност от преминаващи войски в поход, на военни действия в близост, както подир няколко години ще обяснява ситуацията новият неврокопски *кадия* Мустафа. По-скоро можем да мислим, че източникът на насилието е тъкмо Мехмед ага и неговите хора (да не забравяме, че *еминът* същевременно е и военно лице - *заим*), които имат твърде много финансови интереси в *казата*. Освен всичко друго видяхме, че през 1714 г. самата централна власт нарежда на откупвача да упражни принуда за своевременното събиране на провизии и данъци от *казата*. Като се съди от картината на Западните Родопи с Поместието, която предлага регистърът от 1723 г. - забягнала *рая*, напуснати и разрушени имоти, запустели села, произволът ще да е вилнял дълги години из областта. Тъй че не само чумата и преминаващите военни походи са причина за сложната обстановка, както обяснява по-късно *кадията* Мустафа. Прочее, изглежда той е нужният на местните нотабили сговорчив човек, ако се съди по начина, по който прикрива насилието и данъчните

безобразия над *раята*.

Този епизод от неврокопското ежедневие под османска власт е важен за нас, тъй като разкрива няколко важни резултата от текущото развитие на политико-икономическата ситуация в Западните Родопи:

1. Въпреки периферното положение на *казата* в политическото пространство на Империята, тя не остава встрани от характерното развитие на османското общество през **постклaсическия период**[399]. Наистина по-голямата част от територията на Неврокопско остава обхванатa от *тимара*, но това далеч не означава, че вътрешният ред в областта е подчинен на остарялото "тимарско" законодателство. Господстващият из цялата държава лихварски капитал **навсякъде** променя състава на провинциалните елити и все по-често те, а не централната власт, са факторът, който определя насоките и особеностите на локалните развития. Особеното в Западните Родопи е, че ситуацията там демонстрира известен консерватизъм (запазването на *спахийския тимар*), който изглежда се дължи тъкмо на периферното й положение спрямо интензивно протичащите в равнините трансформации във военната и стопанската сфера.

2. Навлизането на лихварския капитал в икономиката и управлението тотално изостря социалните противоречия. Конфликтната ситуация съвсем очевидно **няма** религиозни измерения: произволът на провинциалната върхушка не прави разлика между едноверци и иноверци[400].

3. В обстановката на всеобщ произвол, наложен от лихварския капитал, отпадат много от социално-икономическите мотиви, тласкащи християнската *рая* към исляма. В Западните Родопи към 30-те години на XVIII век територииите и селищата, заети от християнско и от мюсюлманско население, вече отчетливо са откроени и от това време насетне **не се забелязват** нови резки промени на установилите се вече религиозни съотношения.

Разглеждайки откупвачеството на държавни приходоизточници не можем да пропуснем една негова форма, оставила характерния си отпечатък върху развитието на османското стопанство през XVIII век. Въпреки че иновациите в прилагането на лихварския капитал не нахлуват така мощно в нашия планински край, както това става из някои други части на османските Балкани, в Неврокопската *каза* те все пак имат значение за формиране икономическата основа на политическата анархия,

399 Този термин сполучливо изразява смисъла на османското развитие през XVII - XVIII век. Най-често въпросният период се разглежда чрез упадъка на т.нар. класически институции, сред които централно място е отредено на *тимарско-спахийската* система. Изтласкването й от военната и стопанската сфера се възприема (предимно от историци марксисти) като дълготрайно състояние на криза и застой в развитието на османската държавност въобще. По-скоро тук следва да се мисли за отделен период в развитието на империята, през който съдбата й се определя от действието на съвсем други сили. Срв. D a r l i n g, L. Revenue-Raising and Legitimacy.

400 Това положение може да се наблюдава в регистъра за събирането на *авариза* в Неврокопско през 1723 г. Там ясно се вижда, че разрушителните събития в *казата* засегнали цялото население, **без оглед на религиозната му принадлежност**. Вж. в Приложение, BOA, Mevkufat Kalemi No 2873. Любопитно в този смисъл е поведението на *кадийския* наместник Ахмед ефенди, който очевидно действа сред цялото население на *казата*, а не само сред мюсюлманите. *Еминът* Мехмед го обвинява, че подбудил рударите и железарите да не произвеждат допълнителните количества метални пръти, а това производително население в Неврокопско е християнско.

известна в българската историография още като "кърджалийско време". Най-забележителната победа на османските лихвари-откупвачи е правото за пожизнено владеене на държавните приходоизточници (известно още като системата *маликяне*), което те добиват по силата на султански рескрипт през м. октомври 1695 г. Преди да видим доколко въпросната система се разпространила из Неврокопско, нека да си припомним някои общи положения около нея.

През 1695 г. висши служители от османската администрация представят на султан Мустафа II (1695-1703) изложение, описващо катастрофалното състояние на *раята* из държавните *мукатаи*. *Хасовите* села всяка година преминават през ръцете на няколко откупвачи, които обират производителите кой както може. Населението обедняло и за да изплати данъците, е принудено да използва "услугите" на лихварите. *Раята* била ограбена дотам, че редовно оставала "без прехрана и посев до следващата година". Произволът из *мукатаите* довел населението до крайна нищета и то започнало да напуска селата. Предвид това султановите служители предлагат конкретни мерки: за да се пресече откупуването и преоткупването на държавните приходоизточници, да се въведе пожизненото им владеене[401]. Въз основа на това Мустафа II издава ферман за въвеждането на системата *маликяне*.

Нейният смисъл се заключава най-общо в следното: пожизненото право за събиране на държавните приходи от определен фискален участък се изкарва на търг с наддаване, в хода на който хазната реализира солиден приход от съперничеството между кандидат-откупвачите. Сдобилият се с *маликяне* откупвач се задължава да внася на три вноски полагащия се на фиска годишен приход на откупения участък. Такива владения се ползват от привилегирования статут на султански имоти, тъй щото в тях не може да влиза държавен служител или данъчен агент, без разрешение от централната власт. При смърт на титуляра неговият наследник ползва предимство в търга за продажба на овакантеното владение. Към всичко това *маликянеджията* има право да продава и дарява участъка, като задълженията към хазната преминават у новия владелец. Тогавашната администрация обяснява въвеждането на системата в този й вид с желанието си да създаде стопански интерес у лихварския капитал към държавната (*мирийската*) земя. От хазната с ентусиазъм твърдят пред султана, че *маликянето* най-сетне ще пресече безразборната експлоатацията на *раята* из хасовите села и "по ислямските земи ще настъпи ред и благоденствие, от което държавата ще има само полза"[402].

Нищо такова не се получава. Пожизненото откупуване по принцип би трябвало да създаде траен интерес и стопанско отношение към фискалните участъци, което ще ги предпазва от изтощаване и разграбване. В

[401] За пълния текст на това изложение Вж. G e n c, M. Osmanlı Maliyesinde Malikane Sistemi. - In: Turkiye Iktisat Tarihi Semineri. Metinler/Tartışmalar. Ankara, 1975, 285-289.
[402] Пак там, с. 286.

същото време обаче се предвижда и право за "законна продажба и дарение", което не е нищо друго, освен вратичка за лихварите да арендуват и преарендуват участъците и то в условията на пожизнено владение. Прочее, тъкмо тези операции довеждат държавните мукатаи до плачевното им състояние, тъй че декларациите за предстоящо подобрение в положението на *раята* са само административен шум, прикриващ интересите на хазната и османската плутокрация.

За един кратък период, докато вървят продажбите на правото за пожизнено събиране на държавните приходи, османският фиск реализира добри постъпления от действието на новата система[403]. Ала твърде скоро лъсват и всички недостатъци на *маликянето*: данъчният произвол и разсипването на приходоизточниците продължават с пълна сила, откупвачите закъсняват, а често пъти направо отказват да внасят в хазната вноските от данъчните постъпления, с което предизвикват огромни дефицити в държавната хазна... Това дава основания на изследвачите да твърдят, че анархията и политическата децентрализация, обхванали Румелия през втората половина на XVIII век, се проявяват най-напред във фискалната област[404]. Всъщност системата *маликяне* способства за наместването на лихварския капитал в структурите на провинциалното управление с всички последствия от това. Пожизненото право да се събират държавните приходи от определени райони на практика прехвърля по-големи или по-малки порции от местната власт върху собствениците на *маликянета*. Така из всички кътчета на огромната империя започват низ от борби за разпределяне и преразпределяне на местното влияние и власт при все по-безуспешни опити на столицата да опази авторитета на османския управленски централизъм.

Това характерно за XVIII-ия османски век развитие засяга и Западните Родопи с Поместието. Появата на *маликянетата* в планинската *каза* Неврокоп следва общия модел, наложил се в общоимперски мащаб, а именно: изместване на *тимарско-спахийската* система в даден фискален район от султанските *хасове*, от които хазната непосредствено съставя продаваеми *мукатаи* и *маликянета*. Най-ранният документ в Софийския османски архив за пожизнено откупуване на правото за събиране на държавните приходи е от 1717 г. Известно е, че през 1715 г. системата *маликяне* временно е отменена заради нисък годишен приход и хронични недобори. Две години по-късно хазната отново изкарва участъците на търг, но този път с увеличено задължение към фиска[405]. Нашият най-ранен известен документ за *маликянета* в Неврокопско е тъкмо от времето на това "второ издание" на пожизненото откупвачество при османците. Отнася се за събирането на данъка върху тютюна в *казите* Неврокоп, Сироз, Тимурхисар, Мелник, Зъхна и др. Преди пожизненият откуп да

403 C e z a r, Y. Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değisim Dönemi, 43-45.
404 М у т а ф ч и е в а, В. Кърджалийско време. С., 1997, 49-50
405 H a m m e r, J. v. Des Osmanischen Reihes Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Vol. I, Wien, 1815, p. 334; G e n c, M. Цит. съч., с. 235.

бъде временно отменен, това *маликяне* носело на държавната хазна чист годишен приход от 4000 гроша. Изкарвайки го през 1717 г. повторно на търг, финансовата администрация вече е вдигнала годишното му задължение на 4500 гроша. Търгът е спечелен от дворцовия сановник Али ага, който получава султанска грамота за пожизнен събирач на данъка върху тютютна в изредените по-горе *кази*[406].

Този документ ни подсказва, че системата *маликяне* се появява в Неврокопско още със самото й въвеждане в османската фискална практика - вероятно в самия край на XVII век. Разбираме още, че откупвачът Али ага става единственият представител на държавния интерес в тютюнопроизводството из един обширен производствен район. А интересът на държавната хазна се изчерпва, щом агата издължи годишния данъчен приход от облагането на този отрасъл. Оттук насетне той може да се изяви като един вид частен предприемач, впускайки се в доходната търговия с тютюн. По силата на спечелените търг той разполага с пълномощията на централната власт, което не допуска появата на каквато и да е конкуренция в неговия район. Условията на пожизнения откуп създават и възможно най-благоприятните условия пред Али, неговата фамилия и хората му за трайно вписване в местната стопанска и политическа конюнктура.

Разбира се, че това положение на всеки един конкретен откупвач се запазва, докато той самият не продаде правата си с огромна печалба или пък фискът не наруши договора, за да продаде *маликянето* другиму, предложил по-изгодни условия. Османската документация от XVIII век изобилства с многобройни случай, когато централното финансово ведомство с лекота отнема веднъж откупеното до живот право за събирането на един или друг данък, отстъпвайки го на лица, предложили по-голям приход за хазната и солиден рушвет на нейните чиновници[407]. От своя страна откупвачите са наясно с имагинерността на "пожизнените" си правомощия и бързат да извлекат максимална изгода от попадналите под властта им държавни приходоизточници. Така че главната цел на *маликянето* - създаване на стопански интерес у лихварския капитал с оглед опазване на *раята* от безразборен грабеж, е нищо повече от добро пожелание. А самата система *маликяне* остава в историческия спомен на поколенията като едно от най-тежките проявления на османския режим.

Маликянето от тютюневото производство в Неврокопско е създадено в сравнително нов и твърде доходен отрасъл, който почти повсеместно е придаден към султанските *хасове*. Затова този случай не е представителен за настъпилите през XVII - XVIII век трансформации в държавния (*мирийския*) сектор на османското стопанство, довели до ликвидирането на *спахийското* земевладение и превръщането на огромни производствени райони в продаваеми *мукатаи* и *маликянета*. Но твърде малко са

406 НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 42, л. 1-2
407 Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в., 110-116.

документите в османския ни архив, разкриващи, че неврокопската ситуация се развила тъкмо в тази посока. Прочее, ако и това не бе стигнало до нас, защо да не предположим и обратното - затънтеният планински край не привлича интереса на лихварския капитал и там институциите и отношенията от "класическия" период още дълго време съществуват в "консервиран" вид. И без това в домашния ни архив ще открием предостатъчно документи, показващи, че *тимарите* и *спахилъкът* просъществували в Неврокопско до окончателното ликвидиране на служебното земевладение - една чудесна илюстрация за консерватизма и назадничавостта на османския режим[408].

Всъщност положението далеч не ще да е било такова. Макар че ограниченият изворов материал разкрива актуалните състояния само в най-бледи щрихи, те все пак вписват Западните Родопи с Поместието в характерния османски пейзаж от XVIII век. На първо време се оказва, че формирането на *маликянета* в Неврокопско от облагания върху селското производство следва известния ни общ ред. Според него, през 1723-1724 г. *зеаметът* с център село Осиково[409] е ликвидиран и прибавен към султанските *хасове*. Владението носело на своя *заим* 40 хил. *акчета* приход. Със същият този приход то е превърнато в *маликяне* и изкарано на търг с наддаване. Печели го някой си Али ага срещу предварителна вноска от 500 гроша[410]. Какъв е смисълът на тази операция и какво печели фискът от нея?

На първо време е ясно, че като ликвидира цял един *зеамет*, предавайки го в разпореждане на лихварския капитал, централната власт съвсем не се безпокои от загубата на бойна сила в лицето на *заима* и няколкото воини, който води със себе си в поход. През този период вече е пределно ясно, че *спахилъкът* отдавна не представлява гръбнакът на османската войска и това е главната причина властта **повсеместно** да ликвидира служебното земевладение, особено в райони със стратегическа важност. В конкретния случай солидният годишен приход от 40 хил. *акчета* ще влезе в държавната хазна, а не в джоба на някакъв боец от безперспективна военна структура. Освен това хазната печели и от предварителните вноски на откупвачите, там влиза и приходът от наддаванията. И най-после, известно е, че около 70% от държавните приходи отиват за издръжка на платената еничерска войска. През 20-те години на XVIII век средната еничерска надница е 10 *акчета*. Ще рече, че средногодишното еничерско възнаграждение е около 3600-4000 *акчета*[411]. Излиза товава, че с 40 хил. *акчета* (колкото е приходът на ликвидирания неврокопски *зеамет*), държавата ще издържа 10-тина еничери - много по-качествени бойци, - а не

408 *Тимарско-спахийската* система е ликвидирана окончателно през 1848 г. Последните спахии са пенсионирани като доживотно им е отпусната сума, равняваща се на половината от прихода на техните тимари. В Софийския османски архив се срещат документи за изплащане на спахийски пенсии в Неврокопско с дата 1890 г. Вж. напр. НБКМ, Ор. отд., ф. 126А, а.е. 57.

409 С., общ. Гърмен, Гоце Делчевско.

410 НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 12

411 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi No 2873.

само 1 *заим* и неколцината му помощници (*джебелии*). Тук между другото ще отбележа, че през 1723 г. в *казата* Неврокоп има 213 еничери (33 в града и 180 по селата), срещу 50-ина *спахии* на *тимар*...[412]

Това са характерни черти от политиката на централната власт спрямо *тимарското* земевладение и както вече се каза, из някои райони на Румелия тя довежда до премахване на *спахилъка* още в началото на XVII век. Ликвидацията на отделни служебни ленове и еничерската многолюдност в *казата* Неврокоп показва, че тази политика не подминава нашия планински край, макар че тук "класическата" *тимарско-спахийска* система още дълго време остава като символ на османския управленски консерватизъм. В същото време появата на лихварския капитал в сферата на земевладението и данъчното облагане предизвиква и тук присъщите на османския XVIII-ти век борби за разпределяне и преразпределяне на местното влияние и власт. И което е забележително, в тях все по-често главни действащи лица са откупвачите на *мукатаи* и собствениците на *маликянета*. Така в района се създава онзи характерен управленски безпорядък, присъщ на централизирания режим, когато той изпуска контрола над стопанската и административно-управленската си периферия. По този повод един малък пример от османската документация:

През 1721 г. железодобивният район около с. Долно Броди[413] е прикачен към голямото *маликяне* с център солниците в Кавала. До началото на XVIII век този отрасъл от местната "индустрия", носещ солидни приходи, обикновено е в състава на неврокопските *зеамети*[414]. След като експлоатацията му е поета от лихварския капитал, хазна нарежда откупвачите на *маликянето* да предават годишните постъпления от района на големите леярски работилници в Правище за покриване тамошните производствени разходи[415]. Ала скоро се оказва, че фискалната дейност в Долно Броди и прилежащите му села е силно затруднена от претенциите на други неврокопски откупвачи, още и владелци на *зеамети* и *тимари*, управители на *вакъфи*[416]... Да си припомним, че по това време добивът на руда и производството на желязо в Неврокопско е под разпореждането на *емини* - доверени лица на хазната, добрали се до този пост също на откуп. Видяхме какви са последствията от тяхната дейност за вътрешния ред на *казата*. Не е трудно да се досетим тогава, че откупвачите от Кавала си имали работа тъкмо с тези хора и че неврокопските лихвари не пожалили сили, за да отстранят колегите си от фискалния им район. Това се случило при пълно незачитане авторитета на централната власт и печалните резултати за самата нея не закъснели: *маликянеджиите* от Кавала се жалват в столицата, че не са в състояние да упражняват фискалните си правомощия из Неврокопско и затова хазната да не чака към

412 Пак там.
413 Дн. с. Като Вронду, Драмско, Гърция.
414 Вж. Приложение, BOA, TD 70.
415 Дн. гр. Елефтеруполис, Гърция.
416 НБКМ, Ор. отд., ф. 126А, а.е. 8.

леярските работилници в Правище да потекат някакви приходи[417].

През този период централната власт все още е в състояние да "озапти" провинциалните сили, но не за дълго. Заложената в откупвачеството порочна фискална техника - държавните приходи да се събират от собственици на големи богатства, подкопава централизираните османски финанси. *Мукатаите* и *маликянетата* фактически поставят *мирийските* земи извън контрола на хазната. Там трайно се настанява търговско-лихварският капитал, който скоро се сдобива и с подобаваща на мощта му политическа власт. През XVIII век управлението на румелийските провинции постепенно преминава в ръцете на *аяните* - управители на градове и цели области, избирани из средите на местните първенци. Така структурата на османското общество се поляризира - в противовес на столичната еничерска върхушка и дворцовата номенклатура, из провинциите укрепват господството си едрите градски търговци и лихвари. През втората половина на XVIII век утвърждаването на новоиздигнатите *аяни* от двореца е вече напълно формална процедура; по-важното е дали самият кандидат ще успее да се наложи над своите съперници. Из провинциите започват низ от същински малки войни между съперничещи си групировки, а централната власт е принудена да се задоволи с ролята на безпомощен наблюдател на анархията.

Епизоди от този период на османската история, сполучливо наречен от В. Мутафчиева "**кърджалийско време**", се разиграват и из Западните Родопи. Предлагам на читателското внимание два от тях, в които е концентрирано цялото съдържание на едно предходно развитие, започнало с откупвачеството на държавните събирания и трупане на огромни богатства, прераснало в терор и въоръжени сблъсъци за заграбване на местната власт.

През м. март 1791 г. неврокопският първенец Мехмед Заим-заде изпраща изложение до столицата, в което разказва следните любопитни събития: по онова време в района, заключен между Драма и Неврокоп избухват стълкновения за овладяване на *аянската* длъжност. Драмските претенденти - Мехмед Халил и хаджи Али подмамват неврокопския си съперник Мехмед Заим-заде с фалшива заповед да се яви в Пазарджик за участие във военна операция. Този веднага събира отряда си от 700 души и поема натам. Две-три хилядна дружина от Драма само това и чака, нахлува и разграбва Неврокоп, напада конака на Мехмед и пръска домочадието му.

Пострадалият Мехмед се жалва в Истанбул, че съперниците му го изненадват, когато той напуска града с едната мисъл, да се постави в предана служба на "своя падишах". Той обаче се оказва предвидлив човек, щом като поема на път заедно с цялата си хазна - 17 хил. златни монети и 33 хил. сребърни гроша. А и отиването му до Пазарджик не се оказва напусто. Оттам го изпращат към Варна, за да освободи града от непо-

[417] Пак там.

корни на централната власт елементи. Този път обаче Мехмед допуска грешка - той поверява богатството си на местния първенец, *капуджибашията* Мустафа ага, като заявява, че парите са предназначени за заплати на военната дружина, която е обречена на вярна султанска служба. Операцията във Варна завършва с успех, но откъм Пазарджик пристига неприятна новина: в града се появил султански пратеник, който прибрал златото на Мехмед, а със среброто наредил да се построи мост за преминаване на войските.

В изложението си до столицата нашият ощетен неврокопски първенец моли парите да му бъдат възстановени, за да се разплати с дружината, която той лично поставил в служба на властта. В противен случай, жали се Мехмед, "ще стана за резил пред бойците". С това намеква пред столицата, че единствената му цел, трупайки богатства, била пълноценно да служи на своя султан. Накрая, съвсем в духа на източния манталитет, угоднически декларира, че щом получи парите си обратно, "ще жертва живота си в името на мюсюлманството и падишаха"[418].

Но и властта вече има опит в отношенията с местните деребеи, щом използва техните методи. По-съществено тук е, че неврокопският планински край не остава встрани от всеимперското размирие. Дори нещо повече - районът не е просто обект на домогвания отвън. Там съществуват локални сили, които очевидно са в състояние да бранят своя периметър, разчитайки на многобройни "частни" войски от наемници и на солидни богатства, натрупани на място. В нашия пример с Мехмед Заим-заде добре се вижда какви големи пари може да направи един местен деребей в затънтените планини, щом "подобаващо" използва възможностите, които самата система предлага - откупвачеството, фискалния произвол, контрол над институциите на местната власт.

Вторият случай ни се предлага в доклад на неврокопския *кадия* до столицата от м. юни 1800 г., който описва бедственото положение, сполетяло населението на подведомствената му *каза* в хода на ожесточената борбата между местните нотабили за овладяване на *аянската* длъжност. Всъщност става ясно, че борбата е за това кой да ограбва *раята* без конкуренция; тук вече не става въпрос за злоупотреба с делегирани от централната власт правомощия, а за откровен произвол и насилия. Кадията пише, че между предишния неврокопски *аянин* Муртаза бей и настоящия Сюлейман ага пламнала люта борба за икономическата власт в *казата*. Единият от двамата трябвало да надделее като безспорен господар в областта с право върху нейните приходи, конак в града и годишна издръжка от 50 хил. гроша. Претенции да облага тамошната *рая* предявил и управителят на Драма Мехмед Халил ага. Неговите отряди също обикаляли из планината да обират населението и дори, за да всеят страх у него, опожарили 30 села наведнъж заедно с хората. И най-накрая, в

[418] НБКМ, Ор. отд., ф. 126А, а.е. 138.

борбата се намесил и бившият *аянин* на Серес Сиявуш паша-заде Исмаил бей... Хората се видели в чудо, но не намерили друг изход, освен да търсят чрез *кадията* помощ от столицата[419].

Насилието, обхванало Западните Родопи с Поместието, се разгръща в една екстремна ситуация, когато османската политико-икономическа система е обхваната от дълбока криза. Всъщност това представлява същинска тридесетгодишна гражданска война, разразила се из цялата обширна Империя, но сякаш най-тежките последици се стоварват върху земите, населени с българи. Прав изглежда тогава френският балканист Бернар Лори, когато твърди, че тъкмо този период от османската история, наречен "кърджалийско време", до голяма степен формира представата на днешните българи за османското господство като цяло[420]. И тъй като анархията от края на XVIII - началото на XIX век не може да изразява същността на османския режим въобще, Лори настоява да се прави разграничение между "обикновеното, всекидневно" насилие и това, проявяващо се в екстремни ситуации[421].

Въпросът около насилието в османската държава ще е твърде актуален във втората част от настоящото изследване, където ще се занимаваме с разпространението на исляма сред родопските българи - феномен, по принцип разглеждан от българската историография главно в тази светлина. Очевидно екстремното насилие през "кърджалийското" не е иманентно свързано с разпространението на исляма най-вече заради това, че към последната четвърт на XVIII век процесът в общи линии вече е приключил. Ако настояваме ислямизацията непременно да бъде свързана с някаква форма на насилие, то тогава трябва да съсредоточим наблюденията си върху това, което Б. Лори нарича "обикновено, всекидневно" насилие.

Френският изследвач ни обяснява, че всекидневното насилие присъства навсякъде в Османската империя и степенувано според формите си, най-общо изглежда така: "от обиди и унижения, през побой, грабежи до отвличания на девойки и убийства". По-нататък Лори разсъждава, че християните са основните жертви, но изключение не правят и бедните селяни мюсюлмани, циганите и др., за да заключи накрая, че в периода XV - XVIII век това насилие не се различава особено от прилаганото из цяла Европа върху селячеството и градската беднота[422].

Паралелът с Европа не изглежда убедителен[423]. За всеки един непредубеден изследвач на османската действителност е ясно, че покрай "обикновеното" насилие, съпътстващо ежедневието на хората в мюсюлманската империя, неизменно действат още ред утежняващи битието фактори, които е най-добре да обединим в понятието "**икономически натиск**". За

419 Пак там, ф. 126, а.е. 25.

420 Л о р и, Б. Разсъждения върху историческия мит "*пет века ни клаха*". - Историческо бъдеще, кн. 1, 1997, 92-96.

421 Пак там, с. 94.

422 Пак там.

423 Вж. и възражението на В. Мутафчиева срещу Б. Лори в: М у т а ф ч и е в а, В. Някои разсъждения относно разсъжденията на Бернар Лори върху историческия мит "Пет века ни клаха". - Историческо бъдеще, 1997/2, 75-80.

разлика от сходни европейски ситуации, при османците нещата придобиват характерен религиозен смисъл, произтичащ от диференциацията на поданиците по верски признак. Вече видяхме колко голяма разлика съществува между жизнените стандарти на християни и мюсюлмани, която се получава тъкмо от по-голямата данъчна тежест, предназначена за "неверниците". Това диференцирано отношение към данъкоплатците (всъщност - дискриминация), е въплътено в османската институционална уредба и това поставя развитието на християнските етноси в съвсем друг контекст, различен от европейския.

Промените в социално-икономическата среда рефлектират незабавно върху институциите. Бързото разпространение на откупвачеството в институционализираните му форми *мукатаа* и *маликяне*, е знак за вече господстващо положение на лихварския капитал в обществената среда. Налагат се нови и по-разнообразни форми на икономически натиск (частният капитал винаги е по-активен от държавата), но трябва да отбележим, че така променящата се ситуация не попада сред факторите с решаващо значение за ислямизацията. Конфесионалните трансформации в посока ислям започват и интензивно се развиват още при "класическия" османски ред. Това иде да покаже, че социално-икономическата среда от втората половина на XV век нататък вече въздейства с пълна сила върху религиозното поведение на хората. Първоначалните резултати в Западните Родопи могат да се наблюдават именно в найранните фрагменти от османския кадастър: в описа на Неврокопско от 1444 г. не е отбелязан нито един жител мюсюлманин в града и селата. Първите ислямски неофити се появяват в регистрацията от 1464-1465, а при всяка следваща техният брой неотменно расте, като процесът става особено интензивен през XVI век[424].

Казата Неврокоп е емблематичен пример за комплексното въздействие на физическа среда и османски институции върху процеса на ислямизация. По-горе се видя, че в характерните за този планински район природогеографски условия земеделската дейност носи по-ниски доходи на населението - сравнена с доходността в предпланината и равнините, в Неврокопско тя е от два до три пъти по-ниска. Този обективно предпоставен по-нисък жизнен стандарт е подложен на допълнително изпитание в условията на османския институционален режим. Религиозната дискриминация, с която е съобразено действието на всяка една османска институция, рязко диференцира екзистенциалните параметри вътре в неврокопското общество, така че жизненият стандарт на българохристиянските домакинства остава **два пъти по-нисък от този на българомюсюлманските**.

В такъв смисъл има основания да приемем, че демографските и религиозните промени в Западните Родопи протичат под **стимулиращия ефект** на природогеографската (физическата) среда и на социално-ико-

[424] Вж. **Приложение**, BOA, TD 7, TD 70, TD 403.

номическата система, представена от съответстващите й институции. Влиянието на природогеографската среда е константно; то задава физическите параметри, които благоприятстват или не протичането на дадени процеси. Институционализираните отношения между хората обаче са онзи фактор, който неизменно **поражда**, а след това и **определя** хода на процесите. Така например не бихме говорили въобще за ислямизация сред родопските българи, ако районът, както и цялото българско пространство, не бяха подвластни на тюркомюсюлманската управленска и стопанска система с нейните институции.

Тук му е мястото да се отбележи, че стимулиращият ефект на средата - физическата и социалната, се проявява **с различна сила** в конкретните ситуации. В планинския район на Западните Родопи, предлагащ по-нисък жизнен стандарт на населението, икономическият натиск, при характерните за *тимарско-спахийската* система параметри, през целия XVI век се явява **достатъчен стимул** за развитието на ислямизацията, както в града, тъй и по селата. Съвсем различно е положението в равнинните пространствени зони, подвластни на все същата *тимарска* система, но характеризиращи се с по-висок жизнен стандарт. Там се констатира съвсем бавно проникване на исляма и то предимно в градска среда[425].

Засилването на икономическия натиск през XVII век вследствие мобилизацията на лихварския капитал променя ситуацията и в по-ниските пространствени зони. Добре известно е, че през това столетие ислямизацията по българските земи добива особено големи размери. Обяснението на този феномен се търси в причини от най-разнообразен порядък: сложното военно-политическо положение на Империята, засилване на религиозната дискриминация и данъчния гнет, развихряне на верския фанатизъм и т.н.[426] Ала подобни ситуации се наблюдават и в предходния XVI век, без непременно да са свързани с рязко засилване на ислямизацията. Следователно през XVII век нещо се случило със **социално-икономическата среда**, тъй щото и военно-политическата обстановка, и данъчният гнет, религиозната дискриминация и ислямската пропаганда вече да са ефективен стимул към отстъпничество от християнството.

По всичко изглежда, че това развитие на нещата следва да се свърже със стремително увеличаващия се икономически натиск, предизвикан от нахлуването на лихварския капитал в османската стопанска система. Не е без значение обстоятелството, че високият темп на ислямизацията, който се наблюдава в османската документация от XVII век, съвпада с повсеместното разпространение на *мукатаи* и *маликяне*та, съставени от приходите на отделни райони и цели *санджаци*.

[425] Вж. пак там. Срв. М а т а н о в, Хр. Възникване и облик на Кюстендилски санджак през XV - XVI век. С., 2000, 110-132.
[426] Вж. Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, 569-586.

И въпреки че някои изследвачи настояват "икономическият аргумент за преминаване към исляма да се приема с големи резерви"[427], едва ли е случайно, че добре известните лични молби за помюсюлманчване рязко се увеличават тъкмо от втората на половина на XVII век нататък. Именно тези документи показват, че един от **главните мотиви** за религиозното отстъпничество е недоимъкът и трудните условия за съществуване[428]. Пак през същия този период символът на брутална ислямизация - еничерството, изведнъж става привлекателно за доста балкански християни. Те доброволно приемат исляма, за да попаднат на служба в корпуса и така да скъсат с немотията и унизителното положение на християнска *рая*[429].

В идущия дял на изложението ще се наложи отново да се върнем към тези проблеми. Сега е важно само да се подчертае и разбере, че характерната социално-икономическа среда в Западните Родопи и Поместието предлага солидни отправни точки за по-нататъшни наблюдения върху ислямизацията. Дори може да се каже, че внимателните анализи на придобитата в последно време османска документация (подробните регистри от вида *муфассал*), поставят религиозните трансформации преди всичко в контекста на "икономическия фактор". Това означава, че в полезрението на изследвачите попада цял набор екологични дадености, стопански условия и социални отношения в институционализирания им вид, създаващи не само средата, в която протича исямизационният процес, но са и **стимул** за неговото развитие.

Една по-различна точка на зрение сякаш предлага *вакъфската* институция. Проучвайки я, българската османистика се съсредоточи преди всичко върху социално-икономическите проблеми, за да разкрие решаващото значение на частните религиозноблаготворителни фондации в централизираната стопанска и политическа система на османците[430]. Редом с това беше констатирано, че многобройните *вакъфи* по Балканите били своеобразни центрове на исляма и на мисионерската дейност. Тъй като първите *вакъфски* обекти в новозавладените територии са мюсюлманските храмове (джамиите и *месджидите*[431]), около тях през XIV - XVI век възниква и се развива началното ядро от мюсюлмани сред християнското мнозинство[432]. С появата на джамиите населените места добиват характерния ориенталски облик, а социалният живот се съсредоточава в техните околности. *Вакъфски-*

427 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация, с. 76.
428 Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. Под редакцията на М. Калицин, А. Велков, Евг. Радушев. С., БАН, 1990, 98-130; M i n k o v, A. Conversion to Islam as Reflected in *Kisve Bahası* Petitions: an Aspect of Ottoman Social Life in the Balkans. Ph. D. Thesis, McGill University, Montreal, 2000, 202-211.
429 Пак там.
430 Най-изявеният български изследвач на османския *вакъф* е В. Мутафчиева. Вж. в нейната Османска социалноикономическа история. (Изследвания). С., БАН, 1993, 62-128, 378-448.
431 Малка джамия, в която не се служи в петък и по време на Байрама.
432 М у т а ф ч и е в а, В. Османска социалноикономическа история, с. 443.

те имарети[433] към джамиите, духовните училища (*мектеби*, *медресета*) и лечебниците са част от ежедневието на балканския правоверен и нагледно демонстрират предимствата, които дава принадлежността към мюсюлманската общност. Така *вакъфът* със своите обществени институции и монументални строежи из всеки балкански град и *касаба* показва на християнската *рая* какви икономически и културни блага би ползвала и тя, ако мине към исляма[434].

Първата джамия с религиозно училище в Неврокоп е издигната от *вакъфа* на Мехмед бей, син на Караджа паша[435] през 80-те или 90-те години на XV век. Твърде малка част от приходите на тази благотворителна фондация постъпват от собственост в Неврокопско: това са 1370 *акчета* годишно от 5 воденици, 1 дюкян и ливада. От наеми на дюкяни и жилищни помещения в Солун обаче *вакъфът* прибира годишно 6000 акчета. Ала най-големите приходи идат от Филибе (Пловдив), където *вакъфът* владее 2 търговски улици, които му носят 50 хил. *акчета* на година[436]. Освен обекти с религиозно предназначение, Мехмед бей строи и мост през река Места, чиято поддръжка се финансира с *вакъфски* пари[437].

Малко преди смъртта си през 1512 г. любимецът на султан Баязид II (1482-1512) - Коджа Мустафа паша[438], прибавя към вакъфските си строежи джамия с *имарет*, *медресе* и баня в Неврокоп. Преди това пашата вече е построил джамия, *имарет* и *медресе* в Истанбул и друга една джамия в Йенидже-и Карасу (гр. Генисея, Гърция). Средствата за издръжка на всичко това постъпват от многобройните *вакъфски* имоти на пашата в Румелия. Според опис от 1546 г. *вакъфът* на Коджа Мустафа в Неврокопско притежава 5 села - Фотовище (дн. с. Огняново), Мусомища, Копривлен, Дряново и още едно, чието име не може да бъде разчетено и идентифицирано[439]. Описани са още доста воденици, *мезри*, две пасища и баня в близост до Неврокоп (вероятно банята при минералните извори в с. Фотовище).

Съкратеният регистър от 1519 г. съобщава само за едно невро-

433 Благотворителни заведения за оказване помощ на бедни мюсюлмани и пътници. Издръжката на *имаретите* била за сметка на *вакъфските* приходи.

434 М у т а ф ч и е в а, В. Османска социалноикономическа история, с. 443.

435 Караджа паша е *бейлер бей* на Румелия през управлението на султаните Мурад II (1421-1444 и 1446-1451) и Мехмед II (1444-1446 и 1451-1481). Загива при обсадата на Белград през 1456 г. Пашата е мюсюлманин от първо поколение - върху надгробния му камък е изписано името Караджа, син на Абдуллах. Вж. İ n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, p. 113.

436 Вж. **Приложение**, BOA, TD 403.

437 Вж. Пак там, BOA, TD 167.

438 Мустафа паша попада в султанския сарай вследствие на еничерския данък *девширме*. От теляк и бръснар в дворцовата баня се издига до румелийски *бейлер бей*, везир и през 1511 г. - велик везир. Османските хронисти твърдят, че пашата взел участие в заговора по ликвидирането на Джем султан - брат на Баязид II и негов дългогодишен съперник за престола. Коджа Мустафа е екзекутиран през 1512 г. по заповед на султан Селим I (1512-1520).

439 Съставът на този *вакъф* е представен според оригиналния извор в монографията на М. Т. Гьокбилгин, посветена на османския поземлен режим в Одринско и *санджака* Паша. Турският автор не всякога успява да разчете и идентифицира българославянската топонимия, затруднен да установи какво е доловило ухото на османския писар, за да го изпише след това чуждите му названия с арабски букви. Вж. G ö k b i l g i n, M. T. XV. - XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, 441-448.

копско село в състава на този *вакъф* - Фотовище. Според един опис от 1530 г. пък *вакъфските* имоти, незнайно защо, обхващат само с. Добринище с 1 чифлик и 1 *мезра*. През следващите 15 години управителите на *вакъфа* (според завещанието на пашата - неговите наследници), успели да увеличат имуществото, а оттам и приходите на цялата фондация. През 1546 г. в нейната каса постъпват 558 041 *акчета* годишно, от които 158 800 са с благотворително предназначение - за заплати на *вакъфските* служители, - а с останалото се разпореждат наследствените управители на *вакъфа* от потомството на Коджа Мустафа[440].

Горе-долу по същото време в Неврокопския район се появява *вакъфът* на Мехмед бей, син на Гедик Ахмед паша[441]. Според съкратения регистър от 1519 г. той обхваща селата Търлис[442] и Вълково[443]. Търлис е голямо селище на производители на желязо, носещо годишен приход *вакъфа* от 119 523 *акчета*[444]. Изворът съобщава, че тази голяма сума е предназначена за издръжката на благотворително заведение (*имарет*), но не става ясно дали то се намира в *казата* или

440 Пак там.

441 По-конкретни сведения за състава на този *вакъф* има в подробния кадастър на *санджака* Паша, съхраняван в Истанбулския османски архив. Вж. Приложение, BOA, TD 70, TD 403. Отделни споменавания се срещат и из документацията в Софийския архив, част от която дори е публикувана на български език. Вж. Турски извори за българската история. Т. VII, 163-165. Тук обаче името на известния Гедик Ахмед паша - родител на учредителя Мехмед бей, е разчетено грешно като "Гьок Ахмед паша". Това намалява стойността на превода, тъй като за самия Мехмед бей не знаем нищо конкретно, но пък правилното идентифициране на бащата би хвърлило известна светлина върху произхода на един от учредителите на неврокопските *вакъфи*. Става дума за следното: Гедик Ахмед е албанец или грък, попаднал в двореца вследствие на еничерския данък *девширме*. През управлението на султан Мехмед II (1444-1446 и 1451-1481) участва в успешни завоевателни походи в Мала Азия, Черноморския и Беломорския басейни и в Северна Италия. Военните успехи му осигуряват през 1474 г. поста велик везир. През 1477 г. Мехмед II планира голям поход срещу гр. Шкодра в Албания и нарежда на пашата да оглави османската войска. Той обаче не проявява ентусиазъм, изтъквайки различни причини, за да осуети Мехмедовите планове. Хрониките твърдят, че това негово поведение се дължи на етническия му произход. В крайна сметка пашата е уволнен и хвърлен в затвора. Освободен с протекцията на Херсек-заде Ахмед паша и изпратен за *санджак бей* на Солун, а скоро след това е назначен за главнокомандващ флота (1478). На поста се задържа до 1480 г., след което се включва в борбите на Мехмедовите синове Баязид и Джем за престола. В битката между тях при Йени шехир на 20 юни 1481 г. Ахмед паша командва силите на Баязид и му осигурява победата и престола.

Още в края на управлението на Мехмед II Ахмед паша спечелва доверието и подкрепата на еничерския корпус и заедно с Исхак паша (грък или хърватин) и Херсек-заде Ахмед паша (хърватин) създава един вид "триумвират на *девширметата*", който оказва мощно давление не само върху държавните дела, а дори и върху решенията на самия султан. Главният противник на *девширметата* в двореца е вторият везир Кара Мустафа паша. Той възнамерява да ликвидира Гедик Ахмед, възползвайки се от неуспеха му в преследването на Джем султан, който успява да избяга в Египет. Кара Мустафа разследва Ахмед паша и го затваря в стаята на дворцовите стражи, от където, както се говори, никой не излиза жив. Ала неговият съратник, великият везир Исхак паша, успява да го отърве. Междувременно традиционните османски противници в Анадола - Караманлиите, предвождани от Караман-оглу Касъм бей, успяват да разгромят валията на Коня Хадъм Али паша и обкръжават града. Гедик Ахмед паша е известен като познавач на тази част от Анадола и на караманлийската бойна тактика, затова Баязид II го назначава за главнокомандващ на похода към Коня. Това е изгоден случай за пашата да се разправи със своя враг Кара Мустафа. Той заявява на владетеля, че няма да поеме с войските, докато вторият везир не бъде хвърлен в затвора. Еничерите пък, за да подкрепят Гедик Ахмед в борбата му срещу врага на *девширметата*, заплашват с бунт. Султанът е в безизходица и в крайна сметка затваря Кара Мустафа. От своя страна Гедик Ахмед се постарава той да не излезе жив оттам (1481). Баязид II е притеснен от това поведение на Гедик Ахмед, силно го безпокои и подкрепата на еничерството, която пашата използва ловко, за да налага волята си в двореца. В него узрява мисълта да ликвидира неудобния паша. Това обаче не може да стане в столицата, където е най-голямото еничерско струпване; екзекуцията на техния любимец би предизвикала метеж с непредвидими последици. На 14 окт. 1482 г. вечерта, в първия ден от свещения месец Рамазан, султанът е в Одрин, където кани своите приближени на гощавка. Към полунощ Баязид дарява на гостите си почетни халати. Гедик Ахмедовия е черен на цвят, което е уговорен знак слугите на часа да го убият (1482).

442 Дн. Ватитопос, с., Драмско, Гърция.

443 Дн. Хрисокефалос, с., Драмсо, Гърция.

444 Вж. Вж. **Приложение**, BOA, TD 70.

някъде другаде.

И последният по-значителен неврокопски *вакъф*, който заслужава да се отбележи, е на Михримах султан - щерката на султан Сюлейман I (1520-1566)[445]. Той обхваща големите села Старчища[446], Либяхово[447] и Долян[448], чиито приходи обслужват благотворителността на принцесата в Истанбул.

По-различното, което предлага *вакъфът* като гледна точка, е възможността да се види как една османска институция въздейства върху християнското духовно пространство, усвоявайки го в полза на исляма. И най-повърхностните наблюдения показват, че в районите, където се излива *вакъфската* благотворителност, са и местата, където ислямизацията има успехи. Няма спор, че първите си значителни успехи в това направление *вакъфът* постига в града. Но не по-маловажна е ролята му в селските райони, където действат т.нар. от О. Л. Баркан "*дервиши*-колонизатори", чиито обители в Източните Родопи, Тракия, Дели ормана и др., възникват и дълго време съществуват под формата на *вакъф*. Известно е още, че тези места стават притегателни центрове за колонистите от Анадола[449].

Всъщност ролята на *дервишките* ордени е голяма не само за първоначалното колонизиране на новозавладените Балкани с анадолски мюсюлмани; техните обители, създадени и действащи като средища на мисионерска дейност и ислямската благотворителност, "произвеждат" и първите последователи на Пророка измежду местното селячество. Всъщност този процес си тече в Анадола далеч преди големите завоевания отвъд Проливите. Един от най-впечатляващите примери е с известния *дервишки* клан на Къзъл Делю султан. Въпросната личност е сред най-ранните колонизатори на Балканите, настанил се с хората си в Източните Родопи. Тук султан Баязид I му дарява три села със землищата в Джебелско (1401 г.), които нашият човек незабавно превръща във *вакъф*[450]. Столетия наред неговите наследници ръководят делата на фондацията и са най-влиятелните люде в района: *дервишкият* клан охранява проходите в тази част на планината, осигурява храна и подслон на преминаващите керван, успешно се противопоставя на централната власт срещу опитите ѝ да събира "извънредни данъци" от *вакъфската рая*[451]... Към началото на XVII век потомството на Къзъл Делю султан представлява вече солидна дружина от 33 женени и 41 не-

---

445 Михримах е Сюлейманова дъщеря от любимата съпруга на владетеля Хуррем султан (известна още като Роксалана). Щерката се омъжва за великия везир Рюстем паша и придобива силно влияние в двореца, което запазва и след смъртта на баща си. Намира се в дъното на много дворцови интриги и заговори. Учредителка на благотворителна фондация, чиито приходи постъпват от *вакъфски* села в *казите* Кераферие, Хоталич, Самоков, Филибе, Неврокоп и Русчук.

446 Дн. Перитории, с., Драмско, Гърция.

447 Дн. Илинден, с., общ. Хаджидимово, Гоце Делчевско.

448 С. Долен, общ. Сатовча, Гоце Делчевско.

449 B a r k a n, O. L. Osmanlı Imaratorluğu'nda Bir Iskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. - Vakıflar Dergisi, II, 1942.

450 Пак там, с. 339; G ö k b i l g i n, M. T. XV. - XVI. Asırlarda Edirne ve PaŞa Livası Mukataalar, Mülkler, Vakıflar, 183-186.

451 P a д y ш e в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в., 243-244.

задомени мъже[452]. Можем само да си представим какво било тяхното влияние в този район на Източните Родопи и какви са последиците от религиозните трансформации, протекли там.

Появата на две *вакъфски* джамии с религиозни училища повишава значението на Неврокоп, превръщайки го в мюсюлмански духовен център не само на Западните Родопи, а и в цялата планина. Това ново качество **незабавно** повишава значението на района за османската териториално-административна система и той става **единствената** "високопланинска" *каза* в състава на *санджака* Паша, пък и в целия *вилает* Румили[453].

Забележително е, че навлизането и разгръщането на религиозната благотворителност под формата на *вакъф* в нашия град видимо ускорява хода на ислямизационния процес. Нещата изглеждат примерно така: според подробния регистър от 1464 - 1465 г. неврокопските мюсюлмански домакинства са 12. В града все още липсват *вакъфските* джамии и училища, а ислямският компонент в жителския състав се дължи на първите случаи на отстъпничество, възможно и на известна колонизация[454]. Регистърът от 1478-1479 г. показва, че мюсюлманските фамилии са нараснали на 38 като отстъпничеството вече е главната причина за разпространението на исляма в града[455].

Следващата известна ни регистрация е от 1519 г. В изминалия 40-годишен период в Неврокоп се появяват двете *вакъфски* фондации, издигнатите от тях джамии отворят врати, действат и духовните училища. Междувременно ислямът разширява пространството си в съответствие с новата духовна ситуация, сложила се в града: мюсюлманските домакинства там вече са 167 и 67 неженени[456]. През следващото десетилетие рязкото увеличаване на мюсюлманския елемент не спира: в съкратения регистър от 1529 г. той е представен от 247 домакинства, 57 неженени и 38 души освободени роби[457]. Оттук насетне конфесионалната характеристика на неврокопското население окончателно се променя в полза на исляма: според подробен регистър от 1569-1570 г. 63% от гражданите са мюсюлмани, като 14% от тях са първо поколение ислямски неофити[458].

Логично е да се допусне, че личността на *вакъф-сахибите* оказва въздействие върху психологията на ислямизационния процес в Неврокоп. Двамината учредители на най-големите *вакъфи* в града, положили практически основите на ислямската му инфраструктура, принадлежат към потеклото на отстъпници от християнството (Мехмед бей), или пък са мюсюлмани първо поколение (Коджа Мустафа паша). Тези хора, постигнали завидни нива в кариерата и придобили огромни

452 G ö k b i l g i n, M. T. XV. - XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Mukataalar, Mülkler, Vakıflar, 186-187.

453 Да си припомним, че първото споменаване на Неврокоп като център на *каза* е в съкратения регистър от 1519 г., т.е. след като вече резултатите от *вакъфската* дейност на Мехмед бей, сина на Караджа паша и на Коджа Мустафа паша, вече са налице.

454 Вж. BOA, TD 3, fol. 124.

455 Вж. **Приложение**, BOA, TD 7.

456 Пак там, TD 70.

457 Пак там, TD 167.

458 K i e l, M. Newrokop, p. 9.

богатства, част от които заделят за демонстративна мюсюлманска благотворителност, онагледяват реални възможности за социален просперитет чрез отказ от християнството.

Може да се предположи също така, че двамата учредители на най-големите неврокопски *вакъфи* произхождат ако не от самия Неврокоп, то поне от Западните Родопи или прилежащите райони. Едва ли е случайно, че такива изтъкнати представители на османския елит проявяват верския си ентусиазъм тъкмо в планинското градче, останало дълго време встрани от вниманието на централната власт. Тук не ми се ще да дискутирам възможността религиозната благотворителност на Мехмед бей и на Коджа Мустафа паша да обслужва целите на някаква специално замислена "държавна политика за помохамеданчване" - това изглежда несъстоятелно. Трудно е да си представим, че "частният капитал", каквато роля играят *вакъфските* пари в османски условия, би работил безкористно и целенасочено за осъществяване на държавния интерес[459]. Много по-вероятно е "новоизпечени" мюсюлмани, като двамината наши учредители, да демонстрират чрез богатството си религиозен ентусиазъм тъкмо сред своите земляци и бивши едноверци, за да **спечелят** благоволението на новия си Бог. Това вече е съвсем реално "капиталовложение", напълно според светогледа и манталитета на тогавашния човек.

Някои допълнителни подробности около тези двама *вакъф-сахиби* подсказват по-тесните им връзки със Западните Родопи и Поместието. За Коджа Мустафа видяхме, че огромните приходи от *вакфираното* му имущество из цяла Румелия обслужват неговата благотворителност в столицата и, както вече знаем - в Неврокоп. *Вакъфските* пари на този паша се изливат и на още едно място, свързано с нашия район. Третия си благотворителен комплекс той издига по долното течение на Места, в градчето Йенидже-и Карасу - пак селище без особено стратегическо значение, но най-пряко свързано чрез реката със Западнородопския масив. За Мехмед бей, синът на Караджа паша пък казахме, че освен джамия и религиозно училище в Неврокоп, той строи някъде из *казата* и голям мост през река Места, за чиято поддръжка и ремонти също завещава *вакъфски* пари.

Тази строителна активност несъмнено подсказва по-специалното място на Неврокоп и областта в живота на двамата изявени представители на османския елит. Засега не може да се каже нещо по-конкретно за характера на тази връзка, но по всичко личи, че учредителите са пребивавали често и за продължително време в района. Затова в съкратеният регистър от 1529 г. ще открием 25 души техни ислямизирани роби - жители на Неврокоп. Тези хора са част от антуража на Мехмед бей и Коджа Мустафа. Според мюсюлманската традиция ро-

459 По-нататък ще видим, че това, което българската историография нарича "държавна политика за помохамеданчване", едва ли може да бъде доказано като приоритет на османската политическа практика.

бите обикновено получават лична свобода след смъртта на господаря, който приживе заявява тази своя воля в завещанието си. Явно такъв е случаят с тези 25 души, които вече със статута на свободни хора, се настаняват в нововъзникналите мюсюлмански махали около първите в града джамии - дело на довчерашните им господари[460].

Появата на *вакъфската* институция в Неврокоп възпроизвежда ситуации, които може да се наблюдават във всеки друг град из османските владения на Балканите: полагат се основите на мюсюлманската инфраструктура и се създават условия за интензивен ислямизационен процес. В неврокопския случай се наблюдава и обстоятелството, че първоначалната представителност на османския *вакъф* се осъществява от учредители из средите на вече преминали към исляма балканци. Това също е една "*вакъфска*" особеност, която се наблюдава из цялото османско пространство по Балканите: Одрин, Пловдив, Пазарджик, София, Никопол, Разград, Велико Търново, Плевен, Скопие и т.н. Показната мюсюлманска благотворителност на обръщенците при всички случаи влияе върху психологията на ислямизацията в градовете. Нейното въздействие върху съзнанието на хората е толкова по-голямо там, където институционалното присъствие на православната църква е слабо или въобще липсва. На този въпрос ще се спрем в следващата част от изложението, а сега се налага да се изтъкне още една особеност на *вакъфската* институция, имаща отношение към разглежданите тук ситуации.

Ако за градовете безрезервно трябва да се съгласим, че ислямизацията се развива под крилото на *вакъфската* благотворителност и подкрепяните от нея мисионерство, мюсюлманска култура и образование, то в селищата - източници на приходи за фондациите, положението се оказва съвсем друго. Става дума за многобройни села със техните землища и население, които са изведени от всеобщия за Империята *мирийски* режим на земевладение. Те формират т.нар. от някои изследвачи "частен сектор" на османската икономика[461], в чиито производствена структура и експлоатация думата имат единствено собствениците, т.е. учредителите на *вакъфи*. Отдавна вече е констатирано, че тъкмо във *вакъфските* селища стопанството се развива с по-бързи темпове: именно частният собственик и неговото потомство, а не временният владелец (*спахия*, откупвач на данъци), са заинтересувани дълбоко и трайно от интензификацията на производството като основен начин за извличане на повече печалба. Така из *вакъфските* селища, където единствено е допусната частната стопанска инициатива, се слага съвсем друга икономическа ситуация. Там данъчната преса на държавата е ограничена (не се събират "извънредни данъци"), а добиването на големи печалби се дължи на подобрата организация. Това не може да не се отрази положително върху

[460] Вж. **Приложение**, BOA, TD 167.
[461] М у т а ф ч и е в а, В. Османска социално-икономическа история, с. 442.

състоянието на тези райони, щом като *вакъфската рая* там се ползва от изключително важното предимство на **планомерно експлоатирания**. Затова редица селища, принадлежали към *вакъфи*, отбелязват стабилно развитие и от малки незначителни населени места се превръщат в процъфтяващи села и градчета[462].

Как това всеобщо положение се отразява върху неврокопските *вакъфски* села?

Макар и не многобройни, те се открояват с относителното си благосъстояние, а оттук и с повече население. Забележително е, че в тях ислямизацията е **изключително ниска** или пък **въобще не се наблюдава**. Сравнително високият жизнен стандарт във *вакъфските* села позволява на хората да издържат по няколко селски свещеника[463] и това непосредствено обяснява твърде ниския градус на ислямския прозелитизъм там. А селата от най-дълго просъществувалия неврокопски *вакъф* - този на султанската щерка Михримах султан, обхващащ Долян, Либяхово и Старчища, не само че **запазват** през вековете преимуществено българохристиянския си облик, а поддържат и добре уредени килийни училища. По-късно тия селища стават средища на новобългарската просвета и на борбата за църковно-национална независимост. Там се строят и първите масивни християнски храмове в района...[464]

Тази особеност - следствие на *вакъфския* статут, е едно от солидните доказателства, че религиозните трансформации в посока ислям се намират в най-непосредствена връзка с жизнения стандарт на населението. Верското отстъпничество е незначително там, където материалното положение на хората е добро и те са в състояние да "заплатят за правото да бъдат християни", както сполучливо се изразява М. Кил[465]. И обратното, в райони, където неблагоприятно се съчетават трудни климатични и природогеографски условия с произвола на централизираната стопанска система на османците, ислямът с лекота завладява нови пространства.

* * *

Наблюденията върху основните социално-икономически параметри на османския режим в Западните Родопи и Поместието трябваше да установят общото и специфичното в развитието на района като необходима предпоставка за изясняване на ситуационната среда, свързана с развитието на ислямизационния процес. В заключение може да се каже, че географското разположение на района обуславя сравнително късно-

462 Пак там, 423-428.

463 Напр. в с. Фотовище - от вакъфа на Коджа Мустафа паша, през 20-те години на XVI век има 7 свещеника при население от 88 домакинства, 11 неженени и 9 вдовици. В с. Търлис - вакъф на Мехмед бей, син на Гедик Ахмед паша, свещениците са 10 при население от 467 домакинства, 94 неженени и 49 вдовици. Вж. Приложение, BOA, TD 403.

464 Град Гоце Делчев. Из миналото на града и района, 101-122.

465 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация, с.75.

то въвеждане на османския институционален ред, което предопределя една характерна изолираност от закономерния ход на социално-икономическите процеси в другите части на общодържавното пространство. Видяхме, че *тимарско-спахийската* система трудно и бавно покрива Неврокопско - това става окончателно едва към началото на XVI век. Но видяхме и другото, че веднъж въведен, *спахилъкът* се превръща в неделима част от неврокопския социален и политически пейзаж за повече от четири столетия напред и на свой ред сякаш задържа района встрани от актуалното развитие на обществения процес.

При все че в Неврокопско системата намира ония благоприятни условия, за да прояви в пълнота присъщия си консерватизъм и ретроградност, областта не остава подмината от характерното за османските XVII - XVIII векове социално-икономическо развитие, което мъчително бавно подготвя почвата за големите политически сътресения през следващото столетие. И тук лихварският капитал и откупвачеството на държавни приходи подкопават "класическия" османски ред, предизвиквайки, както навсякъде, стопанска разруха, чудовищна корупция и политическа анархия. Краят на "кърджалийското време" и възстановяването авторитета на централната власт не връщат нещата в предишното русло, а стават начало на кардинални промени в живота на поколенията. Ала мощният ислямизационен процес в Централните и Западните Родопи, който е обективен резултат от цялото дотогавашно развитие на системата, вече е променил културната и социалната ситуация така, че през бурния XIX век тази част от българското пространство остава опора на османизма в "класическия" му вид, дори и след Руско-турската война от 1877-1878 г. В най-ново време Родопите се очертават като културно обособен район, където съжителството на двете български религиозни общности - християни и мюсюлмани, дълго време ще зависи от възможностите или невъзможностите да се осмисли пълноценно общата им историческа съдба. Опит в това направление ще бъде направен в следващия дял на изложението.

ВТОРА ГЛАВА

ЕТНОРЕЛИГИОЗНИ ПРОЦЕСИ В ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ПОМЕСТИЕТО ПОД ОСМАНСКА ВЛАСТ - ОСНОВНИ ПОЛОЖЕНИЯ

Една уникална ситуация

Вече имах възможност да отбележа, че ако не беше забележителната по своите размери и крайни резултати ислямизация, едва ли историците щяха тъй настойчиво да се занимават с османското минало на Западните Родопи и Поместието. Видяхме, че социално-икономическата ситуация не отличава района с нещо изключително от останалото османско пространство. На предните страници бяха констатирани послаба стопанска продуктивност в сравнение с предпланината и равнинните части, както и една по-ниска динамика с известен консерватизъм в развитието на обществените процеси, но това е положение, присъщо на планинските области въобще.

По съвсем друг начин стоят нещата в контекста на етнорелигиозните процеси. Цялата етнокултурна ситуация, представена в езиковия, етнографския и фолклорния комплекс, а напоследък и в многобройните, новооткрити за българската изследваческа практика османски извори[1], позволява без уговорки да се каже, че в бившата османска *каза* Неврокоп протекло интензивно преминаване на местно българохристиянско население към исляма. Възможно е категоричното "без уговорки" да предизвика подозрения у някои читатели, още повече, че не много отдавна, по време на печално известния "възродителен процес", цялото мюсюлманското население на днешна България бе обявено за българско по етнически произход. Затова бързам още тук да обърна внимание, че представените в настоящия труд османски извори (официална държавна документация, поднесена в превод на български език), по безпрецедентен досега начин доказва, че мюсюлманското население в тази планинска област е следствие от преминаването към исляма на местно българохристиянско население. Този материал предлага възможности за анализи и изводи със сериозна претенция за достоверност, далеч надхвърлящи периметъра на емпирично изведените заключения въз основа на бълга-

[1] Става дума за османските регистри, постъпили в хода на започналия през 1993 г. обмен на архивни документи между Османския архив - гр. Истанбул и Ориенталския отдел при Народна библиотека "Св. св. Кирил и Методий".

роезичието на местните мюсюлмани, на техния фолклор и пр., или пък измъкнати из сумрака на историческите митове. Освен това, същата тази документация разкрива едно развитие на ситуациите, при което се налага да говорим **за продължителен**, да го наречем - "**пълзящ**" процес на религиозно обръщенство сред родопските българи, а не за периодично провеждани терористични акции за масово налагане на исляма, в каквото изкушение вече изпаднаха доста български изследвачи.

В същото време следва да се изтъкне, че доказателственият материал за етническата принадлежност на неврокопските мюсюлмани, експониран върху днешните обществени реалности, но без да се отчете нуждата от защита на човешките права на това население, се превръща в "ровичкане в миналото", без какъвто и да е позитивен резултат[2]. Във връзка с това през последните години този проблем, тъй характерен за Централните и Западните Родопи, отново ангажира вниманието на българската учена общност. Опитите на историци и етнолози да установят последиците от политиката на комунистическия режим върху етническите и религиозните малцинства разкриха едно закономерно поведение-реакция сред българомюсюлманите: повечето от тях проявяват готовност да се идентифицират с турския или арабския етнос или пък се определят по религиозен признак като мюсюлмани, но отбягват да се представят за българи[3].

Пред подобна ситуация се изправих и аз по време на теренни проучвания из неврокопските села през 1994 г. Мнозинството от българомюсюлманите там е подвластно на мита, че техните деди се настанили в Родопите като мюсюлмани някъде през XI - XII век - очевидно генетичната връзка се търси извън българския етнос и извън Балканите. Като доказателство повсеместно се сочат надгробните паметници, върху които е изписана датата на смъртта по мюсюлманското летоброене (*Хиджра*). Така например надгробие от 1160 г. по *Хиджра* се възприема като положено през XII век, "време, далеч преди появата на турците по нашите места" - отбелязват хората. А в конкретният случай става дума за 1747 г.

На пръв поглед това е един наивен начин да се отхвърли дълго натрапваната идея за проведени в османското минало насилствени акции за "помохамеданчване", пред които дедите на тези хора не устояли. Днешните потомци са наясно и с това, че фикцията за ислямизационен апокалипсис се превърна в **идеологема**, положена в основите на "възродителния процес", който при българомюсюлманите обхвана 60-те - 80-те години на XX век. Ала колкото и наивни да изглеждат обясненията на родопските селяни, те всъщност демонстрират едно състояние на масовата психика, което не може да се определи иначе, освен като отказ от принадлежност към българския етнос.

---

2 Срв. С т о я н о в, В. Турското население в България между полюсите на етническата политика. С., 1998, с. 56.
3 Г е о р г и е в а, Цв. Структурата на властта в традиционната общност на помаците в района на Чеч (Западните Родопи). - В: Етническата картина в България. С., 1993, с. 73.

Дали за това състояние на нещата трябва да се вини "протурската и панислямската антибългарска пропаганда"[4]? Преди да се даде утвърдителен отговор трябва да си припомним, че българомюсюлманската общност преживя през XX век поредица от насилствени покръствания и преименувания, пред очите й събаряха джамии и *месджиди*, а булдозери унищожаваха гробовете на родители и деди. И да има пропаганда отвън, то тези мрачни събития предварително я обричат на успех. Така днес се оказваме изправени пред една уникална ситуация и главният въпрос, който тя налага, е дали ще може българската общественост и научната мисъл да реагират адекватно на изградената вече етническа митология, чиито генезис трябва да се търси **преди всичко** в развитието на самото българско общество през периода от Освобождението до наши дни.

След промените през 1989 г. етнолозите започнаха първите си пълноценни и независими наблюдения върху българомюсюлманската общност, като за начало се насочиха тъкмо към Неврокопския (Гоцеделчевския) край[5]. Непосредствено последваха критичните оценки за тяхната работа и както може да се очаква, реакциите на несъгласие засягат въпросите около етническата принадлежност на тамошното мюсюлманско население. По-конкретно възраженията бяха отправени към използваните названия за мюсюлманската общност, респ. "помаци" - "помашка общност". Критиката заподозря, че изследвачите възприемат тези хора "като нещо различно от българите, а не просто като религиозна група сред българския етнос"[6]. Стр. Димитров дори отправи такъв един упрек: "Още по-тъжно е да се констатира, че нито един от авторите на тези изследвания не е проявил смелост и честност да характеризира българите мохамедани от този край като българи мохамедани, т.е. да изрече една очевидна истина"[7].

Всъщност причината за това разминаване между резултатите на етнолозите и оценките на свършеното от тях е от методологично естество в следния конкретен смисъл: историкът е длъжен да се придържа към диахронното измерение на явленията и процесите, докато етнологът, осъществявайки наблюдения и анализ върху актуалните състояния на човешки групи, твърде често се оказва пред дилемата или да възстанови едно минало, чиято история е безсилен да достигне, или да прави история от настояще без минало[8].

Това положение напълно покрива уникалната ситуация в проучванията върху българомюсюлманите. Всеобщо известно е, че българските историци доскоро разполагаха с твърде малко оригинален изворов материал за своите проучвания. В много случаи те бяха принудени да прибягват до източници от етнографски и фолклорен произход, което

[4] Д и м и т р о в, Стр. Етническата картина в България. Рецензия - Ист. преглед, 1993, кн. 3, с. 159.
[5] Вж. Етническата картина в България, 65-96.
[6] Д и м и т р о в, Стр. Етническата картина в България, с. 160.
[7] Пак там.
[8] Срв. Л е в и-С т р о с, Кл. История и етнология. -В: Л е в и-С т р о с, Кл. Структура на мита. С., 1994, 22-23.

лесно създаде подходяща среда за вireене на историческите митове. А тъкмо от историците, а не от етнолозите (социоантрополозите), трябваше да дойде решението на проблема около същността и развитието на етнорелигиозните трансформации през османския период - диахронен по същество процес. И тъй като дълго време това дело бе неосъществимо (поради обективното състояние на изворовата база), то пред етнолозите сякаш не остана никаква друга възможност, освен да правят история от настояще без минало.

В етноложките проучвания в Гоцеделчевско от 1993 г. това състояние на нещата е ярко откроено. В най-пространното изследване - това на Цв. Георгиева, е представена историческа справка за миналото на района, която трябва да послужи като база за по-нататъшните наблюдения. В този текст е синтезирана картината, която успява да създаде родната историография за миналото на българомюсюлманското население в този край. Всъщност доказателствата за българския етнически произход на западнородпските мюсюлмани се крепят върху няколко фрагмента от османския кадастър, въведени в оборот от Стр. Димитров през 1965 г.[9], и върху етнографските наблюдения и статистическия материал на В. Кънчов от края на XIX век. Цв. Георгиева подчертава позицията на българската хуманитаристика, че родопските мюсюлмани са ислямизирани в миналото българи, но редом с това напомня гръцката теза, че това са "славяноговорещи мюсюлмани от гръцки произход", а за някои представители на турската историография въпросното население е "планински турци"[10].

Щом около етническата принадлежност на родопските мюсюлмани е налице подобна ситуация, то аргументацията на българската хуманитаристика не стои достатъчно убедително[11]. И след като историографията е призвана да формира базата за следващи разностранни проучвания, тогава трябва да приемем, че всеки един принос (етноложки, езиковедски, социоложки и пр.) ще е толкова по-убедителен, колкото по-солиден е историческият му фундамент. В тази връзка може да се даде следният актуален пример:

Наскоро се появи академичното изследване на Й. Н. Иванов върху местните имена в Неврокопско[12]. Според мен трудът на този автор не оставя никакъв спор, че "лингвистичната и статистическата интерпретация на топонимичния материал показва, че в далечното минало българските славяни в плътна маса се заселили в района и са асимилирали субстратното тракийско население. Процесът на асимилация бил толкова активен

[9] Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в. - Родопски сборник, т. I, С. 1965, 63-114; Д и м и т р о в, Стр. Р. С т о й к о в. Откъси от регистър за ленни владения в Западните Родопи и Сереско. - Родопски сборник, т. I, 283-318.

[10] Г е о р и е в а, Цв. Цит. съч., с. 66.

[11] Проблемът има и още една страна, която би могла да бъде наречена "техническа": нито едно от представителните български изследвания до днес не е публикувано на чужд език. Само значителният принос на Стр. Димитров към етнодемографските процеси в Западните Родопи под османска власт (Демографски отношения и проникване на исляма...) е споменат като новаторски в представителната The Encyclopaedia of Islam, но в българския си вариант той е достъпен за нищожна част от чуждестранната колегия. Вж. K i e l, M. Newrokop. - In: The Encyclopeadia of Islam. Vol. VIII. Leiden, 1995, 9-11.

[12] И в а н о в, Й. Н. Местните имена в Гоцеделчевско (Неврокопско). С. 1996.

и последователен, че не позволява на субстрата да остави съществени етнични и езикови следи. И макар по-късно обществено-историческата обстановка тук да е била твърде бурна, свидетелство за което са някои езикови суперстрати и етнически наслоения, топонимията в преобладаващата си част е съхранила своя национален български характер”[13].

Както подобава на такова изследване, авторът се е наел да представи историческа справка за района и сведения за поселищната история на 56 неврокопски села. Тази част на труда трябва да ни убеди в българската етническа принадлежност на населението, което въпреки привнесените през османския период “езикови суперстрати и етнически наслоения”, е съхранило българския характер на местните имена и ги пренесло през вековете до наши дни. В контекста на установената от етнолозите готовност на мнозинството неврокопски мюсюлмани да се обявят за турци или араби тъкмо заради принадлежността си към исляма, отстояваната от българската хуманитаристика позиция, че днешната етнорелигиозна картина в Родопите е резултат от ислямизация на българско население, е повече от актуална. Оказва са обаче, че родната историческа наука не предоставя достатъчно солидни аргументи в този смисъл, което личи най-добре, когато дойде ред да се използват нейни приноси в различните клонове на хуманитарното знание.

За лингвистичен труд като този на Й. Н. Иванов е нормално историческата обосновка да бъде най-обща. Авторът се опира върху собствения си емпиричен опит и върху изследвачески приноси на колегите си историци, за да заключи: “В по-голямата част от селищата в Западните Родопи живее ислямизирано българско население... За времето, причините и зверствата, съпътствали масовите помохамеданчвания на българското население е писано много...” Сетне читателят бива препратен към историческите съчинения за допълнителни сведения[14].

В бележките си върху поселищната история Й. Н. Иванов вече е по-конкретен, правейки опит да се възползва от утвърдени модели в българската историопис. Изглежда на това се дължи безкритичното му отношение към историческия мит, щом като той може да служи и на много професионални историци... Любопитно е обаче да се наблюдава “мирното съвместно съществуване” между сериозни лингвистични приноси и претендиращи за историческа достоверност предания и легенди. В историческата справка за неврокопското с. Плетена Й. Н. Иванов обяснява, че “до XVII век селището носело друго име. Когато започнало помохамеданчването в този край, жителите му избягали и се укрили в гората, но по-късно не могли да избегнат злата си участ...”. По-нататък авторът твърди, че “от времето на помохамеданчването по народна етимология се появява и името на селото”, след което ни представя и самата легенда. Накратко тя гласи следното: “...в селото нахлули турци (според автора

13 Пак там, с. 66.
14 Пак там, 13-14.

по онова време то трябва да носи **друго име**, бел. моя, Е.Р.). Хората избягали в гората, останала само красивата мома Елена, която сплитала дългите си хубави коси. Обезумяла от страх майка й викала: "Плетена, недоплетена, дъще, да бягаме!" За да не попадне жива в ръцете на турците, Елена се хвърлила от скалата в пропастта"[15].

Сериозните научни тълкувания върху произхода на това селищно име ще намерим във внушителния етимологичен речник на труда, обхващащ 8500 местни названия и там няма място за сведения от легендарен произход[16]. Колкото до народната етимология, авторът очевидно се опитва да ни я представи като реликт в съзнанието на местните хора за нявгашната им принадлежност към българохристиянската общност. Поставен в контекста на поселищната история обаче, този мит и още много подобни нему, трябва да изградят представата за **най-вероятното развитие** на ситуациите през османския период. Конкретно за с. Плетена Й. Н. Иванов приема за достоверно, че "до XVII век селището носело друго име". И действително в съхраняваните у нас фрагменти от османския кадастър село с такова име през XV - XVI век не се споменава[17]. Щом е така, защо да не допуснем, че някъде през XVII век в Неврокопско наистина се разиграли фатални събития - легендата за Плетена съвпада с други подобни съобщения за масов терор и насилие, съпътстващи вкарването на родопските българи в исляма. Още повече, че до неотдавна същите тези съобщения се възприемаха като първокласен исторически извор - класически пример е небезизвестният Летописен разказ на поп Методи Драгинов.

Новопостъпилите в нашия архив копия от османски извори значително променят съществуващата представа за разпространението на исляма в Родопите. Конкретно със селото Плетена нещата изглеждат така: то се среща **под същото това име** в най-ранната известна за сега регистрация на Неврокопския район от 1444 г., където е вписано с 10 християнски домакинства[18]. В следващия османски регистър, стигнал до нас (1464-1465 г.), намираме поименен списък на селяните от Плетена - 12 християнски домакинства. Имената на хората са **изключително** от българославянския антропонимичен комплекс, което вече не оставя съмнения около етническата им принадлежност[19]. По-нататък, в регистрациите от 30-те години на XVI век, селището е описано с 31 християнски фамилии и 6 неженени срещу 8 мюсюлмански домакинства и 5 неженени. Почти всички мюсюлмани носят бащиното име "син на Абдуллах" - ясен знак, че това са обръщенци в исляма от първо поколение[20].

---

15 Пак там, 35-36.
16 Пак там, с. 153.
17 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 97-109. Д и м и т р о в, Стр. Р. С т о й к о в. Откъси от регистър за ленни владения в Западните Родопи и Сереско. - Родопски сборник, I, С., БАН, 1965, 283-318.
18 Вж. **Приложение**, BOA, MAD 525.
19 BOA, TD 3. Вж. също Р а д у ш е в, Евг., К о в а ч е в, Р. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С., 1996, 1-2; Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, Опширен пописен дефтер од XV век. Скопје, 1978, с. 144.
20 **Приложение**, BOA, TD 167, TD 403.

Оказва се тогава, че днешното име на селището не се появява някъде през XVII век, предполагаемо свързано с легендата за насилствени кампании за масово "помохамеданчване". По всичко личи, че селищното название е от предосманския период, а преминаването на тамошните българи към исляма ще да е започнало през първите десетилетия на XVI век. В подробния опис на неврокопското население от 1723 г. Плетена е изцяло мюсюлманско селище. И щом като в списъците на неврокопските села от XVII век за изплащане на верския данък *джизие* село с такова име не се среща, то тогава преминаването към исляма там е приключило още в хода на XVI-то столетие.

Ето така този малък пример за възможностите на позитивното историческо знание ни убеждава в две много важни неща: 1. мюсюлманското население в това отделно взето родопско село се оказва местно, а не колонизирано тюркско и 2. то е българско по етнически произход. По-нататък ще видим, че констатациите за Плетена са в пълна сила и за останалите села в Западните Родопи и Поместието. Колкото до резултатите от езиковедските проучвания върху родопските български говори, те с основание се приемат у нас като безспорно доказателство за българския етнически произход на помаците. Но видяхме, че за гръцките изследвачи езиковата характеристика не е от значение, щом като това население в крайна сметка се оказва "славяноговорещи мюсюлмани от гръцки произход". И според небезизвестния холандски османист М. Кил етническата принадлежност на помаците също е неясна. Той отбелязва становището на Иречек в неговите "Пътувания по България", че мюсюлманското населението в родопските села е от български произход, но не забравя и модерната гръцка гледна точка, според която населението в тази планина от двете страни на днешната българо-гръцка граница представлява наследници на автохтонния тракийски етнос, преминали към българоезичие в периода между VIII - X век. Това дава основание на този изследвач да говори за "българогласно" мюсюлманско население, въздържайки се да го определи по етнически признак[21]. По силата на тази логика тогава се налага да говорим и за "българогласно" християнско население в тази планина...

Да си припомним убедителните резултати от наблюденията на Й. Н. Иванов върху местните имена в Неврокопско: "лингвистичната и статистическата интерпретация на топонимичния материал показва, че в далечното минало българските славяни в плътна маса се заселили в района и са асимилирали субстратното тракийско население. Процесът на асимилация бил толкова активен и последователен, че не позволява на субстрата да остави съществени етнични и езикови следи". Така лингвистичните изследвания разкриват чрез езиковите знаци последиците от историческия ход на естествени етнически процеси.

[21] K i e l, M. Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: The Place of Turkish Architecture in the Process. - In: The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority. Istanbul, 1990, 94-98.

Всъщност още Ф. дьо Сосюр постулира, че обектът на внимание за лингвисти, етнолози и историци следва да са "...всички отношения, които могат да съществуват между историята на един език и историята на един етнос или на една цивилизация. В историята тези две неща са преплетени и взаимно свързани... Обичаите на един народ имат отражение върху езика му, а от друга страна, в голяма степен именно езикът прави народа"[22]. С една сполучлива парафраза на Хайдегер Г. Фотев заключава по този повод: "...дадена езикова цялост е дом на битието на определен етнос. Етническата идентичност е в най-тясна връзка с езика на съответния етнос"[23].

Подобна категоричност в изводите би следвало да се очаква и от историографията при анализите на социалните и етнорелигиозните ситуации в Родопите. Нещо повече, тъкмо историческите изследвания извършват синтеза между достиженията в останалите клонове на хуманитарното знание, за да се изгради накрая онази обобщена представа за историческите явления и процеси, която е призвана да обхване най-широки слоеве на общественото съзнание. Днес обаче могат да се дадат доста примери за безпомощността на историографията да предложи смислено обяснение на етнорелигиозната динамика в българското пространство през османския период - обстоятелство, произтичащо преди всичко от липсата на достатъчно извори. С тези проблеми ще се занимаем подробно нататък, а тук само трябва да се отбележи, че нерешените досега собствено историографски въпроси неизменно рефлектират върху всички направления в изследваческата практика. В примера с проучването на местните имена в Неврокопско ясно личи границата, до която стига позитивното знание и отвъд която необезпокоявано се шири историческият мит. И щом научната мисъл на този етап е принудена да се задоволява с така изградената обща представа за същността на етнорелигиозните процеси през османския период, то кое дава основания резултатите от етноложките проучвания да се обявяват за незадоволителни?

Безспорно етнолозите констатират една уникална за днешното българско общество ситуация. Дали изправени пред нея изследвачите ще проявят "смелост и честност да характеризират българите мохамедани от този край като българи мохамедани, т.е. да изрекат една очевидна истина" - както апелира Стр. Димитров, - всъщност не е собствено етноложки проблем. В случая наблюденията и анализите не преследват нищо повече от това да констатират тенденциите при самоидентификацията сред българомюсюлманската общност. Дали етнолозите ще анализират актуалната ситуация от гледна точка на нейните исторически предпоставки, т.е. да се опитат "да възстановят едно минало, чиято история са безсилни да достигнат" (положение, в което прочее ги поставя самата родна историография с нейните достижения), за помашката общност вече няма никакво значение. В тая връзка Цв. Георгиева заключава от преките

[22] Цит. по Ф о т е в, Г. Другият етнос. С., БАН, 1994, с. 52.
[23] Пак там.

си наблюдения в Неврокопско, че при помаците "базата за търсене на идентификация е отричането на българската принадлежност"[24]. Това ще рече, че на практика общността отхвърля целия комплекс от исторически, езикови, етнографски, фолклорни и пр. доказателства за български етнически произход. И преди всичко дълго натрапваната идея, че дедите на днешните родопски мюсюлмани са станали жертва на "масовото насилствено помохамеданчване" през османския период. Пак етноложките наблюдения ни дават и най-разпространената напоследък версия, която владее съзнанието на повечето хора като контрапункт на виртуалното "насилствено помохамеданчване": "Ние сме араби, изпратени от самия Мохамед като вестители на исляма"[25]. Това ще рече, че у помаците съществува нагласа да обясняват груповата си обособеност **свързано с исляма**, но редом с това излиза, че освен българите, тъй вече и турците, са **равно неприемливи** варианти за етническа самоидентификация.

Нека оставим етнолозите да разкрият днешните измерения на тази уникална ситуация, но без да чакаме те да решат проблемите на историците. Прочее, въз основа на етноложките си наблюдения **през 1992 г.** в Неврокопско Цв. Георгиева заключи, че тепърва предстои балканският ислям да определя политическите развития на Полуострова в една дългосрочна перспектива[26]; последвалите събития в Босна, Косово и Македония потвърдиха това.

Очакванията към историците османисти на сегашния етап са свързани с новопридобитите копия на османски документи от Истанбулския архив. Те създадоха солидна изворова база за нови изследвания, които би трябвало да запълнят доста от т.нар. бели полета в миналото на големи райони от българското пространство под османска власт. На първо време новопридобитата архивна документация предоставя чудесна възможност за наблюдения и анализи върху селищната мрежа в Неврокопско, което е от голямо значение за приемане или отхвърляне на дълго дискутираната в българската историография теза за т.нар. демографски колапс като следствие на османското завладяване и причинените от него огромни загуби на население и изчезване на многобройни български селища[27]. Доскорошната липса на извори позволяваше да се изграждат и отстояват подобни теории, "лесно смилаеми" от широката публика. Някои специалисти по османска история непосредствено заявиха своите възражения към нейния автор Хр. Гандев, най-вече към интерпретацията му на османските извори в преследване на предпоставени резултати[28]. "Демографският колапс", който и при най-добро желание далеч не се вмества в скептичните "възможности с вероятност

[24] Г е о р г и е в а, Цв. Цит. съч., с. 73.
[25] Пак там.
[26] Пак там, с. 74.
[27] Вж. Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15[и] век. С., 1972, 56-131.
[28] Срв. М у т а ф ч и е в а, В. За точните методи в историческата демография. - Ист. преглед, 1973, кн. 4, 134-141; Д и м и т р о в, Стр. Мезрите и демографският колапс на българската народност през XV в. - Векове, 1973, кн. 6, 50-65.

40%", определени от Ф. Боас[29], предстои да бъдат преосмислени в хода на скромните и съвестни усилия на новите поколения изследвачи за историческо възстановяване с точен и ясен адрес.

Всеки, който се заеме с тези проблеми, използвайки възможностите на османските извори от втората половина на XV - началото на XVI век, ще се изправи пред многобройни сведения за добре развита селищна мрежа по българските земи, в която преобладават средните по големина населени места с 40-80 домакинства. Любопитното в случая е, че тази картина се оказа възстановима и посредством фрагменти от османския кадастър, съхранявани в домашния ни османски архив (по презумпция считани за недостатъчни), стига да се прояви нужната взискателност към документите[30]. Изглежда, че българската османистика вече стъпва във времето на неумолимо прилагане на критериите за достоверност при историческите реконструкции...

Наблюденията върху поселищната структура в Неврокопско през ранния османски период показват пълно покриване с вече констатираните демографски параметри за други части на България[31]. Най-ранните известни регистрации на Западните Родопи (около средата и втората половина на XV век) разкриват плътна селищна мрежа, в която преобладават малките и средните населени места от 20-60 домакинства, което подобава на район с изразен планински характер. Друго едно важно обстоятелство непосредствено застава на вниманието: селищните имена са изключително от славянобългарски произход. Това е безспорно доказателство за трайна обживяност на пространството от население, принадлежащо към българския етнос. В османския кадастър се наблюдава постепенно разпространение на исляма сред местните хора, но селищата все така продължават да носят старите си имена; съвсем ясно е, че конфесионалните трансформации в този отдалечен планински край не приключат с тюркска асимилация на местните мюсюлмани. Те остават трайно свързани с българоезичието, елемент от което са и селищните названия в оборот.

Топонимията в Западните и Централните Родопи служи не само като етнически определител, но и като "отграничител". Не може да не се забележи, че навсякъде из Родопите, където населението е българомюсюлманско, местните и селищните названия са почти изключително български, докато в местата, трайно посещавани нявга от *юруците* скотовъдци - високите части на планината, имената на пасища, поляни, върхове, извори и пр., са от тюркски езиков произход. В сравнение с до-

29 Вж. Л е в и-С т р о с, Кл.Структура на мита. С., 1996, с. 28.

30 Немного отдавна това стори Р. Ковачев с един опис на Никополския *санджак* от втората половина на XV век, съхраняван в Ориенталския отдел на НБКМ. Изводите на автора се оказват в пълна противоположност с теорията за "демографския колапс". Ковачев убедително разкри, че поселищната и историко-демографската структура, заварена от османците в Шишманова България, през 80-те години на XV век все така "силно наподобява състоянието от времето на свободната българска държава". Вж. К о в а ч е в, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век. С., 1997, с. 100.

31 Вж. пак там, 33-101.

машните (българославянски) имена обаче, тези от чужд произход (тюркски, гръцки и тракийски) са изключително малко - **едва 6.23%**[32]. Цялата тази ситуация, освен че насочва към първоначалното мюсюлманско ядро - приспособилите се към миграционната паша анадолски тюркмени, разкрива също и какъв дял от пространството усвояват тези хора в дългия ход на времето. Накъсо: това е зоната, разположена в най-високата част на вертикалната пространствена ос, където **не съществува** изградена селищна мрежа. Това е и най-сериозното доказателство, че през целия османски период в Централните и Западните Родопи няма трайно настаняване на тюркомюсюлманско население.

При положение, че наблюденията върху най-ранното състояние на селищните имена в Неврокопско (отразени в османските регистри от XV век), се провеждат успоредно с наблюдения върху **жителския състав** - операция, която вече е възможна при сегашното задоволително състояние на изворовата база, няма как да не стане ясна етническата принадлежност на местното население. Славянобългарският произход на селищните имена наистина подсказва българския произход на днешните мюсюлмани, но най-убедителното доказателство си остава именната система на самото население. Колкото по-ранни са сведенията за характера на антропонимичния комплекс, толкова по-категорични ще са заключенията относно етническата среда, в която той съществува. Българските изследвачи вече направиха опит за подобни наблюдения, но успяха само да констатират бледи следи, отправящи към едно вероятно състояние на нещата през най-ранния османски период. Това са любопитни примери от данъчните книги и регистрите за гражданското състояние на населението в Централните и Западните Родопи през 30-те - 40-те години на XX век, които дават сериозни основания да се предположи, че в далечното османско минало дедите на днешните мюсюлмани са използвали друга, немюсюлманска именна система. Следите са съхранени във фамилните имена, което говори за генетични връзки с българохристиянското население на планината: Асан Еминов Червенков, Асан Салихов Хайтов, Алие Асанова Сиракова, Салих Мехмедов Сираков и т.н.[33]

Историците османисти направиха опит да разкрият ситуацията през ранния османски период, но успяха да представят положението **само в 11 села** от някогашната *каза* Неврокоп, в които населението през втората половина на XV век, според използваната от него именна система, се оказва българохристиянско. Изследвачите сравняват тези данни с наблюденията на В. Кънчов, констатирал в самия край на XIX век, че тези селища са населени изключително с българомюсюлмани[34].

Несравнимо по-големи възможности предлагат новопридобитите османски извори от вида на подробните (сиреч поименните) регистри

[32] И в а н о в, Й. Н. Местните имена в Гоцеделчевско (Неврокопско), 58-59.
[33] Вж. Х р и с т о в, Хр. Лични имена и имена на местности в Родопите. - Родопски сборник, т. I, С. 1965, 249-260.
[34] Д и м и т р о в, Стр., Р. С т о й к о в. Цит. съч., 287-318.

от XV - началото на XVI век. Посредством тях може да се извършат наблюдения върху **всички**, близо 130 населени места в османската *каза* Неврокоп. Следователно тук не става дума за откъслечни примери из историята на антропонимията в този район, а за **пълна представа** относно характера на използваната именна система в един период, през който преминаването към исляма все още не е започнало или пък се намира в съвсем начален етап[35]. В този смисъл вече може да се каже, че данните от този антропонимичен масив, обхващащ хиляди имена, може да служат като твърд етнически определител на населението в тази част от българското пространство. Конкретните наблюдения върху този материал, предложен в приложението към настоящия труд, трябва да бъдат извършени от езиковедите. За нуждите на по-нататъшното изложение само ще отбележа, че по страниците на османските регистри господства славянобългарската именна система, като честотата на употреба най-общо може да бъде представена в следния низходящ порядък:

1. Славянобългарски лични имена с проста основа - Рад, Стан, Драг и пр., или пък, както е в повечето случаи, антропонимични композитуми - проста именна основа с окончания -слав, -мир, -ой/вой;

2. Славянобългарски имена с морален, защитен и пожелателен смисъл: Стоян, Стайко, Стойко, Стойчо, Драго, Велко, Първо, Ненадин, Нехтян, Дабижив и т.н.;

3. Имена, свързани с християнската православна религия, преди всичко от гръцки езиков произход. Тази последна група имена се наблюдава по цялата етническа територия на българите и Неврокопско не прави изключение. С една особеност - по-силното гръцко влияние, което иде от географското разположение на района и от амбициозната дейност на православното гръцко духовенство сред местното българско население.

Доказателствата от антропонимичния комплекс за етническата принадлежност на населението в *казата* Неврокоп биха останали без особено значение, ако не бъдат разкрити и обосновани **причините и формите за разпространение на исляма**. Погледнато в исторически план, този район никога не е оставал изпразнен откъм българохристияни и в този смисъл мюсюлманското население по страниците на османските регистри може да се разглежда като последица от демографски процеси (колонизация), а не непременно в светлината на конфесионалните трансформации (ислямизация на местно население). Следователно тук спорната ситуация отново се заформя около въпроса за етническата принадлежност на родопските мюсюлмани.

Османската архивна документация за "помашките райони" на Балканите, която досега въобще не е използвана пълноценно в проучванията, е в състояние да реши този въпрос. Тук веднага бързам да отбележа, че този материал не предлага апокалиптични картини, с които любителите

[35] Вж. BOA, TD 3; също **Приложение**, BOA, TD 7 и TD 403.

на историческото четиво у нас обикновено свързват представите си за разпространение, по скоро - за **налагане**, на исляма[36]. Тук ще се блъскаме със ситуации, характерни за дългата и скучна история на всекидневния живот, в която липсват военни стълкновения, няма ги и планираните от централната власт ислямизационни погроми из провинциите, подпомагани от козните на антибългарски настроеното гръцко духовенство...

Така изглежда в общи линии изследваческата ситуация около "помашкия проблем" и тя с право може да бъде наречена уникална. Първо, заради неподозираните доскоро възможности, разкрили се пред специалистите, вследствие на новите постъпления от Истанбулския османски архив. Второ, видя се и това, че проблемът има твърде актуални обществено-политически измерения, които нямат нищо общо със ситуацията до 1989 г. Това закономерно променя целта на изследванията; в новата среда тя едва ли може да бъде определена чрез изтъркания шаблон "доказване на историческата истина за помохамеданчването". На хората омръзна някой все да им избистря "замъглените представи за различия между "верско" и "народностно"..."[37] Сякаш вече се разбра, че единственият резултат от това е засилване на чувството у части от българското общество за принадлежност към "второразредните поданици", което неминуемо приключва с етническо капсулиране. Това е ситуация, която днес се наблюдава навсякъде по Балканите. Позитивният опит показва, че тя е преодолима чрез изграждането на гражданско самосъзнание и по линията на гражданското самоопределение. Това не означава, че миналото трябва да бъде забравено или преиначено. По-скоро се налага то да бъде преосмислено с оглед на настоящето, което ще рече, да бъде измъкнато от сянката на митологията, историческите емоции, етническите и религиозните предубеждения.

За подходите

В историческото съзнание на най-широки слоеве от българското общество битува устойчиво изградена представа за същността на "помашкия" проблем и за разпространението на исляма през османския период въобще. Днес едва ли ще се намери редови любител на историческото четиво, който да допусне, че разпространението на исляма сред българите ставало по някакъв друг начин, освен чрез най-разнообразни и чудовищни форми на насилие от страна на друговерците завоеватели. До неотдавна и самата българска историография предлагаше почти изключително тази версия, обосновавайки я с исторически свидетелства от рода на "домашните извори" (хроники, летописни бележки, жития), а също и чрез тълкуване на ограничен обем османски

[36] Срв. пак там, с. 58.
[37] Д е л ч е в а, Н. Родопчанката. С., БАН, 1994, с. 180.

изворов материал със социално-икономически и финансов характер[38]. Едва напоследък се наблюдава положително развитие около издирването и обнародването на архивна документация от османски произход и то конкретно свързана с процеса на ислямизация[39]. Ала оказа се, че появата на нови извори далеч не е в състояние да влияе върху трайно заложените подходи в българската историография. За сметка на това научните центрове в чужбина, занимаващи се с разпространението на исляма по османските Балкани, реагират доста бързо на новите извори и вече предложиха изследваческите си версии[40].

При българските османистични проучвания нещата не се обясняват просто с **мудност** в развитието на изследваческия процес. Всъщност става дума за **изоставане**, дължащо се на методологическите ограничения на господстващата до неотдавна маркс-ленинска идеологическа схема, която не позволяваше, дори и наказваше, отклоненията към "буржоазната методология". Това състояние на нещата през последните години се промени, но все още предстои преосмислянето на устойчивите историографски модели, изградени според остарели и отречени идеологически постулати. Това налага върху следващите страници да отделя внимание на някои теоретични постановки около проблема за ислямизацията на територии и население, с опит да се разкрие приложението на изградената в българската историография визия към историческите реалности в Неврокопския край. Най-първо ми се ще да очертая два ясно оформили се подхода в българската изследваческа практика:

I. Първия бих нарекъл **възрожденско-митологичен**. Той почива върху представата за масово, придружено с репресии, насилствено вкарване в исляма на балканско християнско население. Този подход се оказа твърде "работещ" най-вече заради това, че непосредствено дава обяснения на феномена ислямизация, приемливи в контекста на изградените от фолклора и възрожденската историопис представи за османското господство. Тук веднага бър-

38 Най-пълна представа за характера на тези извори може да се добие от сб. По следите на насилието. Съст. П. Петров, т. I - II, С., 1987-1988.

39 Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век. Под редакцията на М. Калицин, А. Велков, Евг. Радушев. С., БАН, 1990.

40 През 2000 г. в университета Мак Гил, Монреал - Канада беше защитена докторската дисертация на А. Минков, който разработи ислямизацията в светлината на личните молби за встъпване в исляма. Документи от този канцеларски вид бяха открити през 80-те години на изминалия век в Ориенталския отдел на НБ "Св. св. Кирил и Методий" от А. Желязкова, която използва няколко характерни примера от тях в монографията си. Вж. Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в Западнобалканските земи под османска власт XV - XVIII век. С., БАН, 1990. Междувременно се разбра, че в Ориенталския отдел на Народната библиотека се съхранява дълга серия от тази документация и скоро най-представителните от тях бяха предложени на изследвачите в: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, 98-249. Трудно е да се каже, че този нов материал промени с нещо подхода на българската изследваческа практика към ислямизационния процес; тя все още е под въздействието на представата, че преминаването на балкански християни към религията на завоевателите е резултат преди всичко на насилие. Тъкмо заради това все още не е приключил дебатът дали личните молби представляват доказателство за икономически натиск върху автохтонното население за преминаване в ислям (форма на икономическо насилие, генерирано от самата държава), или пък тези извори ни предлагат възможността да наблюдаваме една по-широка каузалност на процеса в социокултурен и религиозен мащаб. Опит в това направление направи А. Минков, но вече не като представител на българската историографска школа. Това изглежда му е позволило да преодолее стереотипите, а и историческите емоции, които малко или повече все още влияят върху изследваческия подход на колегите му в България. Срв. M i n k o v, A. Conversion to Islam as Reflected in *Kisve Bahasi* Petitions: an Aspect of Ottoman Social Life in the Balkans. Ph. D. Thesis, McGill University, Montreal, 2000.

зам да подчертая, че насилието спрямо новите мюсюлмани като наказание за отмятане от исляма или заради това, че не се държат "заедно в единство и дисциплина" и че не са "истински към собственото си братство", както повелява Коранът, е съставна част от доктрината. Насилието-наказание имманентно произтича от учението на Мохамед, в което Бог е господар на Своите раби, раздаващ всекиму строги наказания за прегрешенията; един Бог повече на страха, отколкото на любовта. Затова в ежедневието на мюсюлманите прегрешенията не подлежат на опрощение, а наказанията следват непосредствено като единствената възможност за изкупление на сторения грях. Най-сурови наказания сполетявали новите мюсюлмани, които дръзвали да отстъпят от вече направения избор в полза на исляма. Ще си позволя да представя за илюстрация на това положение няколко доктринални мнения (*фетви*) на османски *шейх юл-ислями* - най-висшата съдебно-религиозна инстанция в Империята. Тяхното мнение - отговор на зададени въпроси от религиозно-правно естество, било абсолютно задължително за мюсюлманите:

"Въпрос [към *шейх юл-исляма*]: Някой си неверник приел исляма, докато бил пиян, но след като изтрезнял, станал вероотстъпник. Трябва ли този с бой и затвор да бъде насилен да се върне обратно в исляма? Отговор: Да, трябва"[41].

"Въпрос: Ако някой си неверник, след като бъде удостоен с честта да приеме исляма, не дай Боже, стане вероотстъпник, как трябва да се постъпи с него? Отговор: Да бъде приложен законът за вероотстъпниците [сиреч да бъде убит - бел.моя, Е. Р.]".

"Въпрос: Ако някоя си неверничка, след като бъде удостоена с честта да приеме исляма, не дай Боже, стане вероотстъпница, как трябва да се постъпи с нея? Отговор: Да бъде държана затворена, докато склони да приеме исляма".

Или пък "Въпрос: Една християнка, след като приела исляма, се оженила за мюсюлманин. След време той отишъл на война. Ако междувременно съпругата му стане вероотстъпница и се омъжи за неверник, как трябва да се постъпи с нея? Отговор: Да бъде разделена от неверника, да получи тежко телесно наказание и да бъде държана в затвора, докато не се върне в исляма"[42]

---

41 Текстът е взет от сборник с *фетви* (доктринални мнения по съдебно-религиозни въпроси) на *шейх юл-ислям* Дюрри-заде сеид Мехмед Ариф ефенди, на два пъти заемал този пост в периода 1785-1798 г. Вж. НБКМ, Ор. отд., О II 360, с. 149 (на арабско писмо).

42 Из сборника с *фетви* на *шейх юл-исляма* Али ефенди, заемал поста в периода 1703 - 1712 г. Вж. НБКМ, Ор. отд., О II 432, с. 170 (на арабско писмо). Преди време, на научна конференция за криптохристиянството, проведена в гр. Смолян (1993), беше организирана експозиция, на която сред експонатите, разкриващи историята на този феномен, бяха изложени няколко факсимилета на *фетви* от *шейх юл-исляма* Ментеш-заде Абдюррахим ефенди - един от най-изтъкнатите за своето време мюсюлмански правоведи (заемал високия пост през 1715-1716 г.). Напоследък неговият сборник с доктринални мнения, без някаква изследваческа преднамереност, попадна във фокуса на интерес на българските османисти. Присъстващият на конференцията проф. М. Кил сподели с мен мнението, че примери от сборника не са репрезентативни за ислямизацията, тъй като са становище на отделно взет представител на османските учени богослови, застъпващ крайни позиции, ненамерили приложение в официалната политика и ежедневието. Работата е там обаче, че сборникът на Абдюррахим ефенди не е някакво изключение; всеки един по-изтъкнат представител на това съсловие подготвял подобен сборник с *фетви* с точно определена структура на съдържанието, според която били излагани мненията на съответния *шейх юл-ислям*, изказани в хода на неговата практика. Така че във всеки един подобен сборник съществува специална част, в която са представени решенията на въпроси, третиращи положението и поведението на новите мюсюлмани. За илюстрация на това обективно състояние подбрах за изложението си *фетви* от сборниците на други двамина представители на *шейх юл-ислямското* съсловие. Друг е въпросът, че в сборниците няма да срещнем призиви за пряко прилагане на насилие за първоначално вкарване на друговерци в исляма.

Не такива случаи е имала предвид например възрожденската историопис, търсейки обяснение за мюсюлманското множество, общуващо на български език. Представените по-горе примери и въобще цялата система, изградена върху религиозно-правните постулати на исляма и пречупена през призмата на административната практика, не са сред предпочитаните обекти на внимание и за доста съвременни изследвачи. Приведените за пример доктринални мнения са твърде малко, но и да добавим още много към тях, ще видим, че всички те третират положението на новите мюсюлмани, **а не акта на първоначалното приобщаване към мюсюлманската общност**[43].

Всяка религия с охота и ентусиазъм насърчава прозелитизма, така било и в ислямската османска държава. По силата на господстващото си положение в духовното пространство на завладените земи, последователите на Мохамед използвали прийоми, които днес бихме определили като "лов на души", санкциониран от тълкувателите на религиозното право (*шериат*) като допустим в различните му проявления: привличане на християни към исляма в нетрезво състояние, чрез подкуп, хитрости и разнообразни уловки... Тези действия обаче далеч не потвърждават упорито градената представа за "целенасочена ислямизаторска политика" на османската държава - те остават в кръга на религиозната ревност на редовите мюсюлмани. Безспорно *фетвите* отразяват тъкмо това положение - един стремеж на ислямския социум към разширяване на собственото му духовно пространство. Българската османистика скрупульозно издирваше в изворите всяко едно по-малко или по-голямо нарастване на мюсюлманския елемент в градове и села, като не забравя да подчертае, че "нашата литература недостатъчно обръща внимание на действащия в османската държава **м е х а н и з ъ м за пълно помохамеданчване на хората, които по един или друг начин били п р и н у д е н и да приемат исляма или поне да се обявят за мюсюлмани** (получер. и разр. мои, Е. Р.)"[44]. И тъй като приложението на доктрината, а и османската административна практика не разкриват съществуването на някакъв специално замислен механизъм, вкарващ насила хората в исляма, с изграждането на нужния трагизъм около загубите на християнството в полза на исляма "се зае" историческият мит.

Всъщност *фетвите* не само че не разкриват желани от традиционната историография състояния, а поставят под съмнение упорито градените представи около ежедневието на градските християни, които трябва да "обяснят" как наложената от завоевателите обществена среда благоприятствала преминаването им чуждата религия. Казва се например, че "... режимът на религиозно-народностна дискриминация за немюсюлманите, несигурността при условията на произвол и насилия се отразявали и вър-

[43] Срв. Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, 293-301.
[44] Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV - XVII в. - В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988, с. 45.

ху ежедневния бит на българите в градовете...“ А как се отразявали? Чрез “проявите на фанатично ожесточение на турците и посегателства върху народностната принадлежност на немюсюлманите“[45]. Най-често тези общи съждения не се опират на конкретни факти от ежедневието на хората или пък на примери от нормативната база на османската съдебно-религиозна система. Те са изградени върху презумпцията, че чуждата в етнически и религиозен смисъл власт би трябвало да действа точно по този начин.

Само че тъкмо приложението на *шериатската* норма, отразено във *фетвите*, разкрива една по-различна ситуация в градовете. Ето как:

“Въпрос [към *шейх юл-исляма*]: Ако един неверник, тръгвайки по търговия, навие на главата си бял тюрбан [като мюсюлманин], което ще го пази от нападения на разбойници по пътя му, подлежи ли на наказание? Отговор: Не подлежи”.

“Въпрос: Може ли представител на властта да глоби някой си неверник заради това, че като обикалял по търговия носел със себе си оръжие? Отговор: Не може.“

“Въпрос: В християнската махала на един град някой си неверник построил къща и я покрил с керемиди. Може ли мюсюлманите да го принудят да замени керемидите с пръст? Отговор: Не могат”.

“Въпрос: *Мютевелията* на един *вакъф* дал под наем жилищни помещения на един неверник. Помещенията обаче са залепени за свещената стена на джамията. Могат ли вярващите мюсюлмани да изгонят неверника от наетото жилище? Отговор: Не могат”.

“Въпрос: Един неверник отворил бакалски дюкян на чаршията. Възможно ли е според *шериата* бакалите мюсюлмани да забранят на този неверник да се занимава със самостоятелна търговия? Отговор: Не.“

“Въпрос: Един неверник отворил дюкян на чаршията, зад който имало няколко мюсюлмански къщи. Могат ли хората от тези къщи да заявят, че не желаят в тяхната непосредствена близост неверник да се занимава с търговия, настоявайки той да им продаде дюкяна си? Отговор: Не могат”[46].

С подобни примери из нормативното уреждане на градския живот по османско може да се продължи още дълго. Предложих някои от тях на читателското внимание, за да стане ясно, че далеч не цялото битие на хората било обхванато от някакъв специално замислен “ислямизационен механизъм“. Смисълът на тези текстове разкрива намеренията на държавата да поддържа нормално функциониращa градска среда и стопански отношения (нима това не е в интерес на всяка една власт?), без опасно да се задълбочават конфесионалните противоречия, които и без това са достатъчно представени в ислямската доктрина. Ако **подходът** към проблема “разпространение на исляма” отчете тази обективна ситуация, то тогава изследваческият ни хоризонт далеч ще над-

[45] Ц в е т к о в а, Б. Икономическо развитие на българските земи през началния период на османското владичество. - В: Стопанска история на България 681-1981. С., 1981, с. 137.
[46] Из сборника с *фетви* на *шейх юл-исляма* Дюрри-заде сеид Мехмед Ариф ефенди, НБКМ, Ор. отд., О II 360, 159-161 (на арабско писмо).

хвърли господстващия постулат за мюсюлмански фанатизъм, верска нетърпимост и жестоки насилия, който черпи доказателствена сила, например, от "достатъчно красноречивото свидетелство за... изстъпленията над софийските мъченици Георги от Кратово, Николай и Георги Нови..."[47]. Прочее напоследък българската османистика успешно демонстрира способността си да подлага на пълноценен анализ тези ситуации, разграничавайки социалното поведение на мюсюлманската общност в конфликтна религиозна среда, от политиката на централата власт към конфесионалните проблеми в държавата[48].

В същото време безспорно ясно е, че османското ежедневие е съпътствано от най-разнообразни конфликти и противоречия между християни и юдеи от една страна и мюсюлмани - от друга. Иначе от провинциите нямаше да занимават *шейх юл-ислямите* с казуси като изложените по-горе[49], от които личи, че ислямският социум ревниво пази собствените си периметри и с верски ентусиазъм (фанатизъм) гледа да ги разшири за сметка на "неверниците". Така че приведените примери нямат за цел "прибързано да вземат под защита османската държава"[50], а да отправят вниманието към социално-психологическата атмосфера в балканските градове и села под османска власт. Вземем ли предвид тази атмосфера, тогава следната ситуация вече изглежда напълно вероятна: в условията на "психоза на враждебност" към иноверското население, присъща на "по-нисшите слоеве на мюсюлманското общество"[51], много християни преминавали в ислям, отървавайки се веднъж и окончателно от целия екзистенциален дискомфорт на "неверническото" си ежедневие. Защото натрапващото се на вниманието обстоятелството, че в определени случаи *шейх юл-ислямите* санкционират като недопустими от *шериата* някои дискриминационни действия спрямо "неверниците", **съвсем не означава**, че османската държава имала ресурса, а и постоянния интерес, за да прилага нормата, когато това е в полза на християни и юдеи и в разрез с представите на мюсюлманските общности за съвместен живот с иноверци.

Всичко това обаче е въпрос на възможностите ни да констатираме реално протекли във времето ситуации и едва след това непредубедено да ги анализираме. Често пъти обаче безсилието да се справим с едното или другото ни отпраща отвъд историческите реалности, в пределите на историческия мит.

Някои автори твърдят, че чрез митовете си всяко общество изразява основни чувства като любов, омраза или отмъщение, които са общи за

---

47 Цветкова, Б. Пос. съч., с. 137.

48 Вж. Градева, Р. Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в средата на XVI век. - В: Българският шестнадесети век. С., 1996, 150-185.

49 Срв. пак там.

50 Димитров, Стр. Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани? - Rhodopica, год. II, 1999, кн. 1, с. 145.

51 Интересни отправни точки за наблюдения върху психологията на конфесионалните противоречия в османското общество, предложени от Р. Градева. Вж. Градева, Р. Цит. съч., с. 173.

цялото човечество; за други митовете представляват опит за обяснение на трудноразбираеми явления. Обществата не отхвърлят позитивните, пък били те и лъжливи (неверни) обяснения, щом са в тяхна полза[52]. Подобни обяснения са лесни за осмисляне, понеже при тях на преден план се изтъкват комбинации от случайни връзки и зависимости с претенцията, че тъкмо те изразяват причинно-следствените корелации; тогава нещата вече стават прости. Такъв е случаят с представените по-горе *фетви*, повеляващи строги наказания за отметнали се от исляма нови мюсюлмани. Декларираното в правов текст насилие веднага се превръща в потвърждение на създадената от фолклора и възрожденската историопис представа за зловещите форми на "турското робство". По този начин първоначалният мит се мултиплицира, повишавайки своята "достоверност" като се подхранва с елементи на позитивното знание. В този смисъл може да се каже, че българските изследвания на ислямизацията в голяма степен са подвластни на историческите митове със следните последици: изградени са вече стереотипи на отношение към феномена и всеки нов подход, дори документиран нов детайл, трудно се съвместява с вече утвърдените представи. Освен всичко друго тези представи са здраво свързани и с историческите емоции на хората. И ако наблюдението, както пише Кл. Леви-Строс, опровергае хипотезата, "веднага ще се подметне, че истинската цел на митовете е да отразяват реални, но отхвърлени чувства"[53] (а дали наистина са отхвърлени?).

Тази ситуация е разположена в една твърде благоприятна среда - доскорошното недостатъчно количество или пък ниско ниво на усвояване на наличните извори по въпроса. Това положение е блестящо изразено от Стр. Димитров, който през 1965 г. пише: "И даже да не искаме, пак се натрапват на съзнанието епизоди от различните бележки и приписки - на Методи Драгинов, на Бельовския хронист и други незнайни грамотни люде - за поход на "Мехмед паша", на "шест паши" през Пловдив, Чепино и Разлог на юг към Солун по време на войната в Мора, за "разсипването на българщината по време на този поход..."[54]

Прочее мотивите на възрожденската историопис са достатъчно ясни - нужно било обяснение на разпространението на исляма сред българите, и то такова, което да щади изграждащите се национално съзнание и дух. В същото време гръцкото духовенство, което внимателно следи тези процеси, бърза да обяви, че българите и останалото християнско население на Полуострова, приемали исляма, за да се отърват от плащане на поголовен данък[55]. Срещу това най-ранната българска историография в едно дописване към историята на св. Паисий Хилендарски от края на XVIII век веднага противопоставя мит: "През лето

[52] Л е в и - С т р о с, Кл. История и етнология. - В: Л е в и - С т р о с, Кл. Структура на мита. С., 1996, с. 28.
[53] Пак там.
[54] Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., с. 103.
[55] Вж. у Д р и н о в, М. Отец Паисий. Неговото време, неговата история и учениците му. - Периодично списание, Браила, 1871, кн. 4, с. 19.

Христово 1522 Селим хан разори Тракия от Адрианград до Средец града, а един каймакам Мурза Татарски с 46-хилядна войска татарска покрай Дунава и Стара планина все разсипа от Черно море до Видин, а в Македония изпрати своя везир с 33-хилядна войска, от Драма, даже до Босна все потурчи, Доспат планина тогда потурчил..."[56] Могат да бъдат приведени още такива примери, като един от най-забележителните е т.нар. Летописен разказ на поп Методи Драгинов.

Дотук добре, но се получи така, че с времето ползването на митове набра скорост и в модерната българска историография самият мит се превърна в своего рода документ; по-скоро при липса на документални извори или пък при недостатъчна усвоеност на наличните митът с лекота зае "празните територии". Вече не беше нужно да се доказва масовата репресивна ислямизация като технология за налагане и разпространение на мюсюлманството; тя предпоставено се приемаше като факт за всеки един район с по-многобройно ислямско население, особено ако то е българоезично. В хронологичен порядък "насилствените акции" биват отнасяни, според случая, към едно или друго летописно свидетелство: за митичния Мурза Тататрски и султан Селим (не е I-ви, защото през 1522 г. вече е покойник, но не е и II-ри, който все още не е роден; кой тогава - не е ясно, но очевидно това не е от особено значение за ползувателите на митове), или пък въпросните акции биват отнасяни с век по-късно към везирската фамилия Кьопрюлю (войната за о. Крит 1668-1669 г. - вж. Летописен разказ на поп М. Драгинов)[57]. За илюстрация бих искал да приведа един пример от днешната българска историография, твърде представителен за този подход: "Голямото масово помохамеданчване на Средните Родопи [визира се М. Драгиновият Летописен разказ - бел. моя, Е.Р.] **несъмнено** засегнало и Неврокопско... В края на XVII и през XVIII век помохамеданчванията не престанали. Сега именно било завършено пълното ислямизиране на с. Крушево, а така също **трябвало** да приемат исляма селата Рибново, Скребатно, Фотовища, Търлис, Старчища, Зърнево, Тешово и др. (получер. мой, Е.Р.)."[58]

Доскорошният недостиг на архивни документи за реконструкция на въпросните процеси, изглежда, е изкушил някои автори да се съсредоточат около възможностите, които им предлага историческата митология - оттук и квалификации от рода на "голямото масово помохамеданчване **несъмнено** засегнало и...", "...**трябвало** да приемат исляма и селата...", "...било **завършено** пълното ислямизиране на село..." Същевременно в интерпретацията на малкото налични османски извори се срещат доста слабости, идещи от желанието митът на всяка цена да бъде пълноценно доказан с аргументи от османските "*мефтери*" (sic!). Сведенията, съдържащи се в последните постъпления на такива "*мефтери*" от Истанбулс-

56 Пак там.
57 Срв. аргументацията на П е т р о в, П. Българските летописни сведения за помохамеданчването в Чепино. - Родопски сборник, I, с. 18 и сл.
58 П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975, 179-181.

кия османски архив, предоставят възможност за добросъвестно разширяване полето на достоверност в историческите реконструкции, свивайки едновременно с това терена за прилагане на историческите митове. Но да видим как изглежда това на практика с няколко дребни примери и сравнения от новопридобитите архиви за Неврокопско.

В "Съдбоносни векове за българската народност " П. Петров пише: "По същия начин рязко се увеличават мохамеданите и намаляват християните в села, в които в края на XV век имало частични помохамеданчвания. Така например докато в с. Зърнево имало 1 мохамеданско и 241 християнски домакинства, в началото на XVII век в селото **останали** (получер. мой, Е.Р.) само 120 християнски домакинства; по същия начин намалели християнските домакинства в... с. Белотинци от 129 на 36"[59]. Ще спра дотук, съсредоточавайки се върху тези две неврокопски села, макар че подходящите за сравнение примери далеч не се изчерпват с това. За с. Зърнево действително се наблюдава намаление на християнските домакинства. Тази констатация обаче е направена върху регистри за събирането на данъка *джизие* (платим само от християни) и в този смисъл обяснението на спада има два варианта - той се дължи или на демографски причини, или пък на ислямизация. Добросъвестният учен ще предложи на вниманието на публиката двете възможности, най-малкото за да избегне евентуалните опровержения от новооткрити извори. Точно така се получава при с. Зърнево. Според османски регистър от 1723 г. се оказва, че това селище заедно с географски близките му Тешово, Търлис и Кочан били от т.нар. *маденджийски* села (на рудари и производители на желязо), за които изследванията категорично твърдят, че били заселени предимно с християнска *рая*[60]. Спорадичните случаи на приемане на мюсюлманството в такива селища (в Зърнево 1 срещу 241 християни) не доказват траен процес на ислямизация, а тъкмо обратното. Тогава спадът на християнските домакинства, констатиран в *джизие* регистрите, следва да бъде търсен сред причини от демографско естество. Конкретно за с. Зърнево, след като документите свидетелстват за едно стабилизиране на демографските показатели в периода докъм 60-те години на XVII век (120 до 152 домакинства християни), в регистъра от 1723 г. е отбелязан огромен спад до 47 домакинства[61]. Най-лесно е тогава да се заключи, че пред нас е поредната загуба на християнството в контекста на "масовото насилствено помохамеданчване".

Но документът не позволява такава волност, тъй като в неговия край е вписан един доклад на неврокопския кадия до столицата, в който той обяснява, че през района за много къс период от време на два пъти преминава "страшна чума", което прочее напълно обяснява не

59 Пак там, с. 178.
60 А н д р е е в, Ст. Е. Г р о з д а н о в а. Из историята на рударството и металургията в българските земи през XV - XIX век. С., 1993, 81-84.
61 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

само "зърневския случай", но и огромния демографски срив в цялата *каза*[62]. Липса на ислямизация в *маденджийските* села, вкл. и в Зърнево, доказват и непосредствените наблюдения върху етнорелигиозната структура на този район (втората половина на XIX век), които разкриват техния преимуществено българохристиянски облик, при наличието на известен процент турци мюсюлмани[63].

Още по-интересен е примерът със с. Белотинци. Съхранените в нашите архиви регистри за събиране на *джизие* разкриват спад на християнското население през XVII век от 129 домакинства на 36. През 1660 г. е отбелязано едно покачване до 40 домакинства, сиреч тъкмо в навечерието на М. Драгиновия ислямизационен апокалипсис. По логиката "едните" намаляват за сметка на увеличението на "другите" (на мюсюлманите) следва да се очаква, че в новопридобития подробен регистър от 1723 г. най-сетне ще открием следите на това преливане на християни към исляма. В конкретния случай е без значение дали ислямизацията носи репресивен характер или не, въпросът е да бъде доказано предпоставеното заключение за ислямизация у П. Петров, почиващо върху намаляването на християнските домакинства от 129 на 36 - нищо повече. Регистърът от 1723 г. обаче представя селището като християнско с 30 домакинства и един мюсюлманин - Халил, син на Мустафа, за когото не може да се каже дали е ислямизиран българин или тюркомюсюлманин[64]. В края на XIX век наблюденията на В. Кънчов са категорични: в с. Белотинци живеят 1800 българи[65].

Подобни примери следват и по-нататък в нашето изложение. По мое убеждение обаче още сега може да се заключи, че в "белотинския случай", както и при още доста села от *казата* (без Неврокопския Чеч!), констатираното в *джизие* регистрите намаляване на българохристиянското население в голяма степен, а някъде и почти изключително, се дължи на демографски фактори. Обратното твърдение: християните в известната нам документация намаляват, следователно са вкарани в исляма, означава, че изследваческият процес е подчинен на историческия мит. В случая с Централните и Западните Родопи митът за "масовото насилствено помохамеданчване" има и своя хронологичен маркер - войната за Крит 1668-1669 г., около който, както видяхме по-горе, са констатирани спадове в броя на християните. При положение, че не се вземат под внимание причините от историко-демографски характер, отразени в архивната документация, до легализирането на мита за масови ислямизационни погроми в Родопите през втората половина на XVII век остава само една крачка, която прочее бе сторена от някои изследвачи.

---

62 Пак там.
63 Вж. В е р к о в и ч, С. И. Топографическо-этнографический очерк Македонии. СПб., 1889, с. 88; К ъ н ч о в, В. Македония. Етнография и статистика. С., 1900, с. 194-196.
64 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
65 К ъ н ч о в, В. Цит. съч., с. 194.

Тук му е мястото да се каже, че моят подход към демографските и етнорелигиозните процеси няма да е безкритичен към митологемите, настанили се в проучванията (а оттам и в съзнанието на хората) като безспорни исторически факти. В българската историография вече от доста време съществува благоприятна среда за преодоляване на най-разпространените фалшификати. Днес са малко историците на османския период, които не ще се съгласят със Стр. Димитров, че Методи Драгиновият летопис е "една красива измислица"[66]. Ала проблемът не се изчерпва само с това. През 1965 г. проф. Димитров отбелязва в духа на тогавашното време, че летописът за "помохамеданчването на българите от Чепинското корито създаде след себе си цяла литература, която в една или друга степен изяснява това събитие от историята на чепинските българи"[67]. Впоследствие той коректно направи преоценка на позицията си, за да признае, че въпросната "красива измислица" е оказала "изключително въздействие върху умовете и поведението на българите през XIX и XX век, което е стояло в основата на съдбовни политически и културно-религиозни решения. Не може да се изличи от нашата близка история "Родопският бележник" и предизвиканите от него **действия и противодействия** (получер. мой, Е.Р.)[68].

Ето така историческият мит ни поставя в ситуацията на "свършените факти", когато неговото въздействие върху историческото съзнание на поколенията се материализира в "произвеждането на история", белязана от политически действия със съдбовен характер. В този дух Стр. Димитров добавя още, че "всяко от тези измислени произведения (сиреч, цялата историческа митология около разпространението на исляма у нас, бел. моя, Е.Р.) е оказало силно въздействие върху общественото поведение и идеологическото развитие на българите..."[69]. Ще рече, че митът успешно е убедил хората да припознаят у него епизоди от собствената си история. На свой ред пък поколенията произвеждат исторически събития като "възродителния процес", за които най-меката квалификация на днешния ден е "със съдбовен характер".

В пряка връзка с тази проблематика стои и езикът на историка - в смисъл на изказ, постановка на въпросите, понятиен апарат. "Езикът е средата, където може да намери своето място максимумът истина, достижим за човека"[70]. Към това прозрение на Х.-Г. Гадамер бих добавил, че в езика на историка се побира и максимумът неистина, който е в състояние да понесе обществото. Един само пример: колкото и да говорим за всестранно и балансирано проучване на ислямизационния процес, щом употребим израза "**налагане на исляма**", така свойствен на модерната

[66] Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции..., с. 143.
[67] Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., с. 63.
[68] Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции..., с. 143.
[69] Пак там.
[70] Г а д а м е р, Х.-Г. Истината в науките за духа. - В: История и херменевтика. С., 1994, с. 58.

българска историография, ние веднага предопределяме посоката на изследваческия процес към издирване на следи от политика за масова ислямизация на покореното от османците иноверно население, за насилия и терористични акции за превръщане на хората в мюсюлмани. Така се оказва, че явлението, макар и назовано **процес** (значи се изключва възможността ислямизацията да е резултат от еднократни насилствени акции върху групи население), то все пак е следствие от добре обмислена и дълготрайна **политика** на държавата. И щом ислямската доктрина, както и османската административна практика, не разкриват съществуването на някакъв специално замислен механизъм за промяна на религиозната картина в полза на исляма, то тогава услужливо се появява историческият мит и в съчетание с възможностите на езика (понятийния апарат на историка), спомагат желаната ситуация да бъде обоснована.

II. Вторият подход към ислямизацията бих нарекъл **социално-икономически** и той има претенцията, че изследва причинно-следствените връзки на процеса; това изглежда оправдано, защото този подход почива върху стабилна изворова база - османските архивни документи. Тук се налага да подчертая едно важно обстоятелство: полагането на акцент върху ролята на социално-икономическия фактор внасяше и сякаш все още внася смут у някои автори и любители на историческото четиво, които откриват елемент на доброволност в ислямизацията, обусловена от икономически причини. И наистина, направените напоследък документални приноси и изследвания[71] разкриват твърде отчетливо наличието на личен избор при преминаването от християнство към ислям. Ако се придържаме към изградената от митовете представа за характера на феномена, има сериозни основания за смут; ако ли не - налага се да приемем, че социално-икономическият фактор стои дълбоко в същността на ислямизационния процес. Всъщност тъкмо този фактор единствен легитимира ислямизацията като процес (поне засега[72]). Настойчивото изучаване на действията и въздействията му върху балканското християнство ще насочи вниманието на изследвачите към все още недостатъчно осмислените социално-икономически и етно-психологически предпоставки на ислямизацията.

Изказват се обаче и сериозни възражения срещу подхода, залагащ главно върху "икономическия аргумент". Не много отдавна М. Кил предложи изключително добре аргументирано с османски извори изследване на ислямизационния процес в Чепинската долина, което би трябвало да сложи най-сетне окончателен край на твърде дълго продължилите споро-

[71] Вж. Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите...; Ж е л я з к о в а, А. Цит., съч..

[72] Условността тук е неизбежна, защото разкриването на ислямизационния процес от гледна точка на мюсюлманското въздействие върху духовната сфера на Балканите днес е едва начената изследваческа област в българската хуманитаристика. Българските историци и етнолози не се направили много за изясняване ролята на *суфитския* ислям и *дервишките* ордени, особено на онези с езотерична насоченост. Засега у нас се задоволяваме с най-общите констатации, че ислямът (като духовна същност, а не като белег за конфесионална другост), особено сектанският и "еретичният" (*къзълбашеството*), е оказвал определено въздействие върху промяната на религиозната картина на Балканите. Макар засега стореното да е малко, проблемът вече е поставен, а това дава знак, че изследванията предстоят.

ве около достоверността на "Летописния разказ на поп М. Драгинов". Покрай всичко друго холандският историк провежда някои не чак дотам задълбочени наблюдения върху социално-икономическата ситуация в района, за да заключи, че от гледна точка на стопанските си възможности Чепинско не се различава твърде от останалото икономическо пространство на османските Балкани. В крайна сметка той заявява, че "икономическият аргумент за приемането на исляма трябва да се приема с големи резерви"[73]. Кил дори твърди, че "мотивите за приемането на исляма от едни и за упорството в християнството на други, не могат да бъдат разкрити с помощта на османските извори, използвани тук (т.е. подробните и съкратените описи на населението, бел. моя, Е.Р.)"[74].

Всичко обаче е въпрос на подход и задълбочени наблюдения върху изворите. Холандецът например се колебае, дали "едно петчленно домакинство в Костандово е разполагало с два пъти по-голямо количество зърнени храни от необходимото за оцеляване" или пък хората "разполагали само с необходимия минимум за прехрана, но нищо повече"[75]. В предходната част на изложението, провокиран тъкмо от колебанията на този османист, се опитах да установя екзистенциалните параметри на средата в Западните Родопи с Поместието - един район със сходни екологични и икономически показатели на Чепинско. Въз основата на данни от османския кадастър (използвани също и от Кил), се получи резултат, изключващ колебанието между диаметрално противоположните възможности. Въпросът е дали такива данни могат да ни отправят към причините за приемането на исляма. Убеден съм - да, но при положение, че се разшири периметърът на наблюдения върху османската документация. Холандският османист например, констатирайки за селяните в Чепинското корито "два пъти по-голямо количество зърнени храни от необходимото за оцеляване", не отчита влиянието на т.нар. "извънредни данъци". Видяхме, че засега то е невъзможно да бъде подведено към точни показатели, но поне трябва да се има предвид, че при всички случаи причинява значително понижение на жизнения стандарт. Кил не е наясно също как се отразява верският данък *джизие* върху джоба и хамбара на християнската *рая*. Ние обаче се убедихме, че благодарение на *джизието* и *испенчето* жизненият стандарт на неврокопските християнски домакинства е по-нисък от този на мюсюлманските в съотношение 1:2[76].

От голямо значение е също така да се отчетат природногеографските и екологичните дадености на средата с оглед значението им на решаващ фактор в протичането на такъв един етнодемографски процес като тюркомюсюлманската колонизация. Столетия наред високите части на

[73] К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация. - В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998, 74-76.
[74] Пак там, с. 81.
[75] Пак там, с. 75.
[76] Вж. **Първа глава**, *Социално-икономически параметри на средата*.

Централните и Западните Родопи са обект на *юрушката* миграционна паша, което обстоятелство непосредствено отправя към субекта на първоначалната представителност на исляма върху едно широко българско пространство с решаващи последствия за по-нататъшното развитие на ислямизацията сред местното население. Така че проучванията върху етнорелигиозните трансформации в светлината на "социално-икономическия аргумент" имат сериозни основания, в което ще се опитам допълнително да убедя читателя на по-следващите страници.

Разбира се, че проучванията трябва да се развиват във всички направления и това налага с равна сила да се обърне внимание и върху духовните измерения на интересуващия ни процес. Казахме вече, че тепърва предстои българската хуманитаристика да се занимае с въздействието на исляма като духовна същност върху развитието на етнорелигиозните процеси. И все пак от голямо значение си остава фактът, че из стопански развитите и в добро материално положение селища ислямът не фиксира успех. Там по правило откриваме по един или повече свещеника, издържани от местното население. Това ни подсказва, че наблюденията върху духовните измерения на проблема не може да става в страни и независимо от изучаването на процесите в стопанската сфера.

В този смисъл да вземем *дервишите*, считани за една от представителните групи "ислямизатори" по завладените Балкани. Още на времето прононсираният турски османист и стопански историк О. Л. Баркан обърна внимание преди всичко на успешното им вписване в новата за тях стопанска и екологична среда. В хода на големите завоевания и непосредствено след тях *дервишите* не само създават своите духовни обители по новите места, но и задължително организират някакво производство - земеделско или животновъдно, привличайки в стопанствата си работна ръка от местното население. След време някои от тези хора приемат исляма и остават като послушници в *дервишките* обители...[77] Всичко това Баркан илюстрира с оригинални османски извори - описи на население и поземлени владения, материал, който по мнението на М. Кил не е в състояние пълноценно да разкрие мотивите на ислямизацията.

И така, проблемът за изследваческите подходи към разпространението на исляма е актуален за всяка една школа. Балканските историографии най-често се люшкат между историческите митове, предразсъдъците към османския период и текущите нужди на обществено-политическата практика[78]. Но както казва антропологът Дж. Мърфи, "приликата в човешките идеи и в практиката се дължат на сходството на човешкия мозък

[77] B a r k a n, O. L. Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. - Vakıflar Dergisi, sayı II, Ankara, 1942, 279-353.

[78] Тук могат да се наблюдават и парадоксални ситуации: турските историци например настояват, че ислямизацията на хора по Балканите е несъществена, наблягайки върху колонизацията на анадолски тюркомюсюлмани по завладените земи. Българските комунистически държавници заподозряха в това евентуални турски претенции към население и територии и набързо "решиха" проблема, обявявайки цялото мюсюлманско население за "потомци на насилствено помохамеданчени в миналото българи". Това беше един от лайтмотивите на пропагандата по време на т.нар. възродителен процес. Срв. Г о ч е в а, П. През Босфора към възродителния процес. С., 1994, 106-108; М и х а й л о в, Ст. Възрожденският процес в България. С., 1992, 7-110.

навсякъде по света и следователно на естеството на ума му”[79]. Затова ще е прелюбопитно да се опитаме да разберем какви подходи се прилагат в изследването на ислямизацията, протекла в една съвършено различна етнокултурна среда от тази на Балканите, да речем - в индийския щат Бенгал. Нека неочакваното прехвърляне чак в Индия не изглежда странно на читателя - нему предстои да се убеди, че изследвачите на “индийската ислямизация” демонстрират удивителни идейни съвпадения със своите колеги, разработващи балканския вариант на феномена.

В едно изследване на Р. М. Итън върху появата и разпространението на исляма в Бенгал са отбелязани четири главни подхода към осмислянето на проблема[80]. Авторът счита всичките за неадекватни. Първият той нарича “теория за имиграцията”, според която основната маса индийски мюсюлмани са потомци на ислямското население, мигрирало към Индия от Иранското плато или пък прехвърлило са през Арабско море. За Итън е напълно възможно мюсюлмани да са придошли отвън и да са се настанили в индийските предели, разположени тъкмо в близост до Иранското плато и крайбрежието на Арабско море. Той обаче обръща внимание, че една такава колонизация в никакъв случай **не обяснява** разпространението на исляма в отдалечени територии като Бенгал. Вече се появи първото съвпадение в подходите: въпросната “теория за имиграцията” кореспондира с един от най-разпространените подходи сред изследвачите на османските реалности, според който балканските мюсюлмани като цяло се оказват преди всичко следствие на мощна тюркоислямска колонизация по завладените земи.

По-нататък Итън ни предлага най-стария подход към ислямизацията в Индия, който е въплътен в т.нар. от автора теория за “**религията на меча**”. Нейните привърженици откриват причината за разпространението на исляма в прилагането на терор и въоръжено насилие. Това обяснение се налага някъде по времето на кръстоносните походи и достига върха на своята популярност през XIX век, по време на европейското господство над мюсюлманските народи, твърди Итън. Ето го и второто съвпадение в подходите: доскоро в българската историография най-работещата теория за ислямизацията беше за “масовото насилствено помохамеданчване”, налагано с “огън и меч”. Но нека видим какви са аргументите на нашия изследвач срещу “религията на меча”. Тук си позволявам да приведа по-дълги пасажи от труда на Итън, тъй като в тях подходящо се разкриват съвпаденията в подходите:

“Когато се приеме по принцип, че разпространението на исляма станало чрез прилагане на груба сила, веднага се явяват затруднения при обясняването на самата технология. Онези, които се опитват да докажат насилствената ислямизация, страдат от недостатъка, че не могат да разкрият корелацията “насилие-обръщенство” и ни оставят с предположение-

[79] Цит. по: T o y n b e e, A. A Study of History. Abridgement of volumes I-IV. New York & Oxford, 1961, p. 41.
[80] E a t o n, R. M. The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760. Barkley, Los Angeles, London, 1993, 113-134.

то, че обществото е в състояние трайно да промени религиозната си идентичност, само защото на гърлото му е опрян ятаган. Всъщност и досега не е задоволително изяснено нито в теоретичен, нито пък в практически план как този механизъм на насилствената ислямизация действал”[81].

Наблюденията на Итън показват, че подходът към ислямизацията единствено в контекста на въоръженото насилие и терора не съответства на религиозната география на Индия. (Българската историография досега въобще не си е направила труда да проучи проблема от този ъгъл). Нашият автор казва: “Ако ислямизацията се явява функция на военното или политическото насилие, то трябва да очакваме, че в райони, където най-интензивно действали и осъществявали своята власт мюсюлманските династии, сиреч там, където най-активно би могъл да “играе ятаганът”, следва да има и най-много мюсюлмани. Нещата обаче стоят точно по обратния начин: районите, в които ислямизацията взела най-драматични размери - Източен Бенгал и Западен Пенджап, лежат по периферията на ислямското военно-политическо влияние; там нямало нужните условия за прилагането на насилие и “силата на ятагана” била най-слаба. Но в същото време преброяванията в тези райони показват 70-90% мюсюлманско население, докато в центъра на мюсюлманската власт - Делхи, Тадж Махал - местата, откъдето мюсюлманските режими управлявали най-интензивно, мюсюлманското население е не повече от 10-15%”[82].

Освен това Итън наблюдава и друго едно явление: близостта на мюсюлманските властови центрове вместо да стимулира ислямизацията на населението, на практика се явява пречка. Авторът дава пример с общността Мео в Раджастан, която била номинално обърната в ислям от могулите, но постоянният натиск от страна на официалните власти не спомагал за укрепване на мюсюлманската идентичност на Мео, а само постепенно усилвал съпротивата на хората срещу режима.

Така дотук се наблюдават не само съвпадение в подходите към тия две, пространствено отдалечени една от друга “ислямизации”, а сходство и в ситуациите. Всеки би забелязал, че районите с масово разпространение на исляма на Балканите също стоят далеч от властовите центрове - Централните и Западните Родопи, Делиормана, албанските планини, Босна. Наблюдават се също и сходни поведенчески ситуации - номиналното приемане на исляма от общността Мео напомня на балканското криптохристиянство. И за да бъде аналогията пълна, както изследвачите на ислямизацията в Индия, тъй и доста техни колеги - специалисти по “балкански” ислям, не се съмняват във възможността за насилствено производство на нови мюсюлмани върху гърба на местното население...

Третия подход Итън нарича “религия на покровителството”. Тук ислямизацията се обяснява чрез стремежа на хората да се сдобият със социални привилегии - високи служебни постове или икономически

81 Пак там, 114-115
82 Пак там, с. 115.

придобивки във вид на фискални облекчения. Итъновата "религия на покровителството" следователно кореспондира с подхода, който нарекохме "социално-икономически". Този автор с основание изтъква, че подходът намира последователи сред учени, получили европейско светско образование в сферата на социалните и политическите науки, затуй и проявяват неизменна склонност да обясняват принадлежността към дадена религия с **нерелигиозни аргументи**. Очевидно Итън държи религиозният феномен да бъде разглеждан в "чисто" състояние, т.е. да бъде наблюдаван, обясняван в и чрез неговата собствена модалност. Но формирането на едно ново свещено пространство, каквото се получава чрез преминаването от един религиозен комплекс (индуизъм или пък християнство) към ислям, не протича вън от контекста на икономическия или социалния живот. Най-малкото заради това, че всичко, което човек възприема като проявления на свещеното има първоначалните си основания в окръжаващия го профанен (материален) свят.

И четвъртият подход към ислямизацията, определен от Итън, се осъществява чрез идеята за "религия на социалното освобождение". Става дума за религиозната философия на исляма, която прокламира равенство, мюсюлманско братство и взаимопомощ, в противовес на кастовата система в Индия или пък на класовото неравенство в Европа[83]. Много изследвачи разглеждат социалните идеи на исляма като една от съществените причини щото обществените низини да се ориентират към мюсюлманството. Итън ни обръща внимание, че този изследвачески подход става твърде актуален в ново време, когато се засилват антиколониалните настроения и стремежите на мюсюлманските общности за обособяване в отделни държави. Така той посочва и главната несъобразност на подхода: в съзнанието на хората от предмодерните общества, преминали към исляма, се внедряват социални идеали и модели на обществено поведение, формулирани от Русо и Джеферсън; според Итън тук сме изправени пред опит да се чете историята отзад напред[84]. Последователите на този подход в балканските историографии са предимно из средите на турските изследвачи, които застъпват идеята, че османското завоевание донесло в разкъсваните от класови противоречия балкански общества здрав и справедлив държавен ред, основан върху най-блестящите образци на ислямската политическа теория[85]. Разположена върху този фон, ислямизацията вече изглежда като естествен социокултурен процес, мотивиран от преимуществата на мюсюлманския обществен порядък[86].

Както се вижда, изследваческите подходи възпроизвеждат общо взето един **постоянен** набор от идейни конструкции, които почиват върху сходни представи за ислямизацията, независимо къде е протекла тя - в

83 Пак там, с. 117.
84 Пак там, 117-118.
85 Вж. напр. I n a l c i k, H.The Ottoman Empire. The Classical Age 1300 - 1600. London, 1975, passim; I n a l c i k, H. State and Ideology under Sultan Suleyman I. - In: The Midle East and the Balkans under the ottoman Empire. Bloomington, 1993, 70-94.
86 Вж. G ö k b i l g i n, M. T. Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bak[illegible]mbul, 1977, 46-48.

Индия при могулите или на османските Балкани. В дъното на тази ситуация стои желанието да се обяснят по **най-убедителен** начин (без това да значи и **най-адекватно** на историческия процес) забележителните успехи на най-младата монотеистична религия в разширяването на собствените духовни пространства. При това ислямът успешно е доказал в историята, че е в състояние да привлича към себе си представители от другите конфесии, без да се наблюдава обратният процес - масово преминаване на мюсюлмани към други вероизповедания.

Така очерталата се парадигма далеч не отразява голямото разнообразие на изследваческата практика, при все че изложените по-горе подходи в една или друга степен са оказали влияние върху изграждането на съществуващата днес обща представа за същността на феномена ислямизация. Всъщност най-ползотворните резултати се появяват там, където подходящо са съчетани историческият анализ върху солидна изворова база с възможностите на съвременната социология (социоантропология), етнология, лингвистика... Дори в последно време се предлагат авангардни решения на проблема чрез извършване на статистически анализи върху изворов материал, считан по принцип за приоритет на традиционната описателна историография. Макар че прилагането на т.нар. числени методи в историографията винаги предизвиква известно недоверие в крайните резултати, когато изследването разчита на солидна методология дори и най-големите скептици са склонни да приемат получените резултати за адекватни. Такъв е трудът на Р. Булиет "Обръщенството в ислям през Средновековието - опит в квантитативната историография"[87], който заслужава специално внимание.

Това изследване привлече вниманието на специализираната публика с нестандартния си подход, спечелвайки оценки като "новаторско, провокативно и интригуващо, ...с голям принос и значение в изучаване разпространението на исляма" и пр.[88] Успехът на Булиет се дължи преди всичко на подхода, в който находчиво са съчетани точните методи (статистическа обработка на масов изворов материал) с анализи върху резултатите от гледна точка на социологията, лингвистиката, културната и политическата история. Интересът на автора е насочен към разпространението на исляма сред населението в завладените от арабите територии на Иран, Ирак, Сирия, Египет, Тунис и Испания. Макар че наблюденията му не засягат идентичните процеси в завладените от тюркомюсюлманите Мала Азия и Балкани, постигнатите резултати са емблематични за разпространението на исляма въобще и задоволяват най-широк интерес към феномена.

Най-напред трябва да се подчертае становището на Булиет, че верското обръщенство, възприемано просто като прехвърляне от една религиозна система към друга, не изразява **същността** на проблема исля-

87 B u l l i e t. R. W. Conversion to Islam in the Medieval Period. *An Essey in Quantitative History*. Cambridge, Massachusetts and London, 1979.
88 Оценка на този труд вж. и у M i n k o v, A. Цит. съч., 22-29.

мизация; тя се намира в "социалното обръщенство", което ще рече "обръщенството, включващо преминаване от една религиозно определена социална общност към друга"[89]. В тази връзка авторът дефинира две аксиоми за преминаването към исляма: 1) "Очакванията на конвертита от новата религия надхвърлят очакванията му от предишната". Тук Булиет изхожда от положението, че конвертитите по принцип не са отдадени на екстатична религиозност, тъй че прозелитизмът им е изпразнен от духовна мотивация, а е определен от съвсем земни подбуди. Следователно обръщенецът в исляма възприема живота в новата религиозна общност като по-привлекателен и очаква верското отстъпничество да му донесе значителна промяна в социалната идентификация[90]. И 2) "Никой, освен екзалтираните неофити, не преминава по свое желание от една религия към друга, ако това снижава социалния му статут"[91].

За да се обоснове, Булиет демонстрира един извънредно интересен подход, разположен върху анализа на не по-малко интересен изворов материал. Изворите на изследването са биографичните сборници, включващи генеалогични справки за стотици хиляди мюсюлмани през първите 1000 години от историята на исляма върху една обширна територия от Иран, Ирак и Сирия, през Египет, Източен и Западен Магреб до Ал-Андалус (мюсюлманска Испания)[92]. Булиет използва структурните особености на средновековната арабска именна система, за да извлече сведения за месторождението и етническия произход на включените в биографичните сборници лица. Така успява да състави един вид представителна извадка за процента на обръщенците от първо поколение сред мюсюлманите в последователни периоди от по 25 години. Това позволява на Булиет да изготви графична реконструкция на ислямизацията в наблюдаваните територии. Като заема терминология и идеи от социологията, по-специално от изследванията върху разпространението на иновациите, той интерпретира графиките си, разпределяйки конвертитите, в зависимост от хронологичния етап на обръщенството им, така: 1. *иноватори*; 2. *ранни последователи*; 3. *ранно мнозинство*; 4. *късно мнозинство*; 5. *закъснели последователи*[93].

Изследването на отделните групи Булиет свързва с наблюдения върху именната система при новообръщенците и констатира, че на всеки **отделен етап** на ислямизационния процес новите мюсюлмани демонстрират предпочитания към имена от определени ономастични групи: предислямски арабски, от групата имена-символи на мюсюлманството (Мохамед, Ахмед, Али, Хасан и Хюсеин) и от библейско-кораничния ономастичен комплекс. Освен че установява връзката между развитието на ислямизацията и честотата, с която имена от горните три групи се сре-

[89] B u l l i e t, R. W. Цит. съч., 33-34.
[90] Пак там, с. 36.
[91] Пак там, с. 41.
[92] Пак там, 9-11.
[93] Пак там, 31-32.

щат в изворите, Булиет извършва и паралелен анализ на политическите събития и културния процес, съпътстващи разпространението на исляма в наблюдаваните територии. Така че не математическата част от подхода на Булиет е най-интересната. Ами тази, в която извлечените данни из биографичните справочници и обработени според изискванията на т.нар. "числови методи", впоследствие се разискват от най-разнообразни и ползотворни ъгли, за да бъдат накрая очертани етапите в разпространението на исляма в контекста на политическите, социално-икономическите и културните предпоставки на този процес.

Една сериозна критика, която може са се отправи към подхода на Р. Булиет е, че в периметъра на неговите наблюдения се вместват единствено обществените елити - само представители на тези среди могат да попаднат в биографичните справочници[94]. В такъв смисъл социалната база на изследваната от този автор ислямизация се оказва твърде ограничена; вън от вниманието му остават обществените низини, най-вече селячеството. При все това постигнатото от Булиет е достатъчно убедително, за да провокира изпробване на неговия подход, особено констатираната връзка между отделните етапи на ислямизацията и използваната от конвертитите именна система. Изворовата база на настоящото изследване предлага изключително благоприятна среда за приложение на Булиетовия подход - в наше разположение са подробните регистри на Западните Родопи и Поместието, които позволяват наблюдения и анализи както върху хода на ислямизационния процес, тъй и върху имената, които са в оборот сред новообръщенците. Изглежда, че по този път на анализи от различен ъгъл е възможно да се стигне не само до причините, а и до мотивите на ислямизацията (т.нар. от Булиет **социално обръщенство**), които иначе са трудно достижими чрез традиционното описателно отношение към източниците. Така че по-нататък отново ще ни се наложи да се върнем към подходите на този интересен изследвач, в опит да изпробваме някои от тях върху османските реалности.

Субект-обект на ислямизацията. Причини и мотиви за преминаване към исляма

Проблемът "причини и мотиви за преминаването на българи към исляма през османската епоха" досега не е поставян отчетливо в българската историография. Всъщност - поставян е, но едностранчиво, в светлината на най-разнообразно по форми и методи насилие като единствена причина за конфесионалната трансформация към ислям. За да отидат нещата по местата си, налага се преди всичко процесът на ислямизация да бъде разгледан в контекста на взаимовръзката **субект -**

94 Срв. M i n k o v, A. Цит. съч., 28-29.

обект. Относно субекта засега господства представата за османската държава-ислямизатор, най-пряко заинтересувана от промяна на религиозната ситуация по Балканите. Тя ръководи и осъществява "производството" на мюсюлмани, използвайки институциите си за оказване на икономически, духовен и въоръжен натиск над иноверците. В този смисъл идеята, че българи могат да попаднат в исляма и вследствие на личен избор, изглежда несъстоятелна.

Съществува обаче и друг субект в разпространението на исляма - масата от анадолски заселници мюсюлмани, които са не само войска и провинциална администрация, а и най-обикновени селски и градски производители, осъществили **първоначалната представителност** на новата религия из завладените от османците територии. Погледнато от тази страна, разпространението на исляма се развива по следния начин в диахронен аспект: 1. овладяване на нови пространства за исляма в чисто **териториално-политически план**, което приключва със затвърждаването на османската държавност върху руините на византийско-балканското политическо и държавно наследство. Едва след това идва 2. - периодът на реалното, бих го нарекъл "**физическо**" мюсюлманизиране на новите земи.

Подразбира се, че тук напред ще излязат въпросите около носителите на новата за балканския човек религия, които непосредствено осъществявали нейната представителност в живота на завладените земи. Следователно, за да установим нивото на тази представителност (мислейки не само за институциите на държавната власт и нейните служители по места), трябва да разрешим проблема за взаимовръзката и относителната тежест на **колонизацията**, от една страна, и на **преминаването на местни християни към исляма** - от друга. И всичко това поставено в контекста на създаването на мюсюлманската империя и разпространението на исляма в отвоюваните от християнския свят земи. Тук особено вълнуващ за изследвачите е въпросът за приоритетите, т.е. кой от двата фактора (тюркомюсюлманската колонизация или преминаването на местни християни към исляма) се оказва решаващ за етнокултурните промени по завладените Балканите. Както ще видим по-нататък, чудесно поле за изследвания върху това поприще предлагат Западните Родопи с Поместието. Сега обаче логиката на изложението налага да отделим полагащото се внимание на тюркомюсюлманската колонизация като субект на ислямизацията в смисъла на споменатото по-горе "физическо" мюсюлманизиране на територии.

Съвсем неотдавна, през 80-те години на вече изминалия XX век, белязани от насилствената смяна на тюркомюсюлманските имена, в нашата историография беше наложен изследвачески подход, според който мюсюлманското население в границите на днешна България се обясняваше единствено като следствие на масовото насилствено вкарване в исляма на българи християни. Преследваше се политико-пропаганден ефект - да се докаже българският етнически произход на мюсюлманите в България,

като за целта идеологемите трябваше да добият силата на документирани исторически факти. И най-беглото запознаване с тогавашната изследваческа практика разкрива отчетливата тенденция за заобикаляне (премълчаване) на темата тюркомюсюлманска колонизация изцяло в полза на детайлизиране представата за ислямизация на население - помалко чрез документални следи от процеса, повече чрез трагизма на масовото верско насилие, "съхранен в народната памет". Заобикалянето (премълчаването) на проблема за тюркомюсюлманската колонизация на практика постави изследвачите в парадоксалната ситуация да доказват ислямизация на хора при повсеместна липса на ислямизатори. Изход от това положение, както вече беше отбелязано, услужливо предлагат историческите митове[95]. Съмнителната научна стойност на този подход не беше от особено значение - той не изразяваше позитивни намерения за разкриване (реконструиране) на исторически явления и процеси, а служеше за въздействия върху масовото съзнание с оглед осъществяване на конкретни политически намерения[96]. Така или иначе, в българските проучвания бе осъществена следната преднамерена подмяна: субектът на ислямизацията - османските тюрки колонизатори, се превърнаха в обект, или по-скоро - в краен резултат от действието на "ислямизаторската политика на османската държава", оставила ни в наследство множество "потомци на ислямизирани в миналото българи"[97].

Районът на Западните Родопи с Поместието представлява "особен случай" в ислямизацията на територии = тюркомюсюлманска колонизация. Както ще видим по-нататък, тук тя е особено ниска, **но само** в пространствената зона, традиционно обживяна от родопските българи. Високите части на планината били подвластни на тюркмените скотовъдци (*юруците*). Тъкмо те са и най-представителната (в смисъл многочислена) тюркомюсюлманска група в тази част от българското пространство. Тъй че *юруците* най-ефективно осъществяват ислямизацията на територии - следите им до днес личат в местните имена из високите части на планината.

В следващата глава на труда ще имаме възможност за наблюдения върху ефективността на колонизацията в едно обширно прост-

95 Забележително е, че историческите митове предлагат твърде удобни обяснения: новообръщенците в исляма са резултат от насилствени военни операции на **извънрегионални сили** - столичен аскер във военен поход, преднамерено организирани ислямизационни експедиции на султани, велики везири и др. подобни. В този смисъл проблемът за колонизацията не стои; такава просто няма, а местното мюсюлманско население се явява "потомци на насилствено ислямизирани в миналото българи".

96 В така сложилата се изследваческа среда през този период се появиха и трудове, насочващи към реалните съотношения в процеса на ислямизация - както демографските му аспекти (тюркомюсюлманската колонизация), така и конфесионалните трансформации (ислямизация на население). Подходящият пример е Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV - XVIII век. С., БАН, 1990. Това изследване бе започнато преди да се постави под съмнение ефективността на колонизацията. Впоследствие (след 1985 г.) позитивният подход на авторката понесе негативите на сложилата се политическа конюнктура, свързана със смяната на туркоислямските имена. Вж. също емоционалната оценка на Желязкова за българските османистични проучвания през този период в: Историците - за истината, за насилията, за себе си. С., 1994, 115-127.

97 Срв. Проблеми на развитието на българската народност и нация. Авторски колектив, С., БАН, 1988; Страници от българската история. Авторски колектив, С., 1989.

ранство от устието на р. Места до Неврокопската котловина. Тогава вече ще забележим, че докато във високите планински части колонизацията има предимно номадски характер, то в ниските пространствени зони - градовете и хинтерланда, се наблюдава цялото социално разнообразие на анадолските заселници мюсюлмани - търговци, занаятчии, селски производители, скотовъдци... Преди обаче да се запознаем с този ситуация, предварително ще трябва да се отбележи следното: напоследък в българската, а и в някои балкански историографии, отчетливо се лансира идеята за номадския характер на тюркомюсюлманското завладяване и усвояване на нови земи[98].

Тази идея не е нова. Още А. Тойнби в теоретичен план убедено твърди, че номадските скотовъдни общества след успешни завоевания на територии с културно-уседнало население се отнасят към него, "като че то е човешко стадо, опитвайки се от пастири на животни да се превърнат в пастири на хора"[99]. В средата на нивите и градовете обществото от номади и местни "човешки говеда" е икономически нездраво, продължава Тойнби, тъй като "пастирите на хора винаги са икономически - макар и не винаги политически - излишни и затова паразитни. От икономическа гледна точка те престават да бъдат пастири, отглеждащи стадата си, и се превръщат в търтеи, експлоатиращи работните пчели. Те стават непродуктивна управляваща класа, поддържана от труда на продуктивното население, което ще живее по-добре, ако те не са там" - приключва Тойнби[100].

Заключенията на английския историк, заедно с някои по-нови изследвачески опити върху този проблем[101], експонирани върху балканската реалност в периода след османското завоевание, са в състояние да породят условията за един вид "съвременно митотворство" от следния вид: отношенията, на които османотюрките се явяват носители, били отдавна изживени от народите на завладените земи. Затова и нашествието на номадски и полуномадски маси не само спряло, а и върнало столетия назад закономерното развитие на покорените земи и народи. Оттук лесно може да бъде обоснована "реакционната роля" на османското нашествие - идея, твърде удобна за моделиране на исторически емоции с определен адрес.

Представата за предимно номадския характер на османското завоевание ни отдалечава от реалните ситуации в две направления. Първо, тя създава убеждението, че първоначалната османотюркска колонизация в градовете била извършена от представителите на провинциалната администрация, религиозния култ и войската. По принцип се изключва

98 Вж. М а т а н о в, Хр., Р. М и х н е в а. От Галиполи до Лепанто. С., 1988, 22-23; M a t a n o v, H. A Method of Conquest or a Stage of Social Development? - Etudes balkaniques, XXV, 1989, No 3; Сб. Етногенеза на јуруците и нивното заселување на Балканот. Скопје, 1986.
99 T o y n b e e, A. Цит. съч., с. 172.
100 Пак там.
101 Вж. E s c e d y, I. Nomads in History and in Historical Research. - Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 35, 1981, f. 2-3; M a t a n o v, H. Цит. съч.; П л е т н е в а, С. Кочевники Средневековья. Москва, 1982.

вероятността в големите селища да се е настанило **вече** урбанизирано анадолско население от градски производители и търговци. Така се създава изкривена картина на първоначалната представителност на исляма в градовете, според която първите градски мюсюлмани принадлежали почти изключително към репресивния апарат на държавата. Второ, предпоставената теза, че завоевателите не притежавали нужния потенциал, за да обживеят (в стопански смисъл) завладените градове, предполага не само една ниска ефективност на колонизационните процеси там, но и търсене на начини от страна на мюсюлманската власт за разрешаване в нейна полза на етнорелигиозната ситуация в големите селища. Това веднага отправя към най-вероятния **обект** на ислямизационния процес в градовете и още, определя перспективата за неговото развитие от градския център в посока хинтерланда.

Относно обекта на конфесионалните трансформации през османския период българската историография не проявява колебания - в пространствен смисъл това са завладените от османците градове и села, а в смисъла на човешки потенциали - населението в самите селища. Положението на местното население като **обект** на ислямизация подсказва и възможните варианти в разпространението (по-скоро - налагането) на новата религия - икономически и верски натиск, пряко въоръжено насилие.

Марксистката историография изгради визията, че християнските жители на балканските градове под османска власт били много по-склонни / податливи на ислямизация или пък са непосредствен обект на ислямизационните инициативи на османската местна власт (войска, администрация) - "именно градовете играели **водеща роля** (получер. мой, Е.Р.) в ислямизационния процес"[102]. Тази своя "водеща роля" те почнали да изпълняват от третата четвърт на XV век нататък, а дотогава повечето градски средища, "в които нямало силно ядро от военни и чиновници, ислямизацията трудно си пробивала път и почти нямало мюсюлманско производително население"[103]. Идеята е да се докаже, че "османското владичество не само унаследило градовете като агломерации и административни средища. То унаследило и жителския им състав, като **заставяло** (получер. мой, Е. Р.) с течение на времето много хора в градовете да приемат религията на завоевателите..., производителното градско мюсюлманско население не е колонизирано анадолско тюркско население, а местно българско население, помохамеданчено още през ранните векове на османското владичество"[104]. В морално-психологическо отношение образуването на "преобладаващ мохамедански жителски състав чрез колонизация и [чрез] ислямизация на български граждани в цяла редица най-големи и важни в стопанско и културно отношение градове

[102] Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV - XVII век. - В: Проблеми в развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988, с. 54.
[103] Пак там, с. 51, и посочената литература.
[104] Пак там, с. 54.

предизвикало ефект на сътресения на народността в обществено, битово и културно отношение, понеже средновековното българско селячество отдавна било изработило стереотипи на отношенията си към града и към административния център..."[105]. Следователно преминаването на граждани към мюсюлманството дало тласък, по-скоро с времето превърнало приемането на исляма като един от вариантите на религиозно поведение в селската среда с фатални последици. В дъното на тази теория се таи и подозрителното отношение на историческия материализъм към градския жител - търговец, занаятчия, собственик в най-широкия смисъл, из чиято среда в крайна сметка се зародила "експлоататорската класа" като антипод на "трудовите маси" - селяни и наемни работници. Струва ми се, че тази идеологема има свой принос към теорията, че градът "дал тон" в процеса на преминаването в исляма - според социалната си природа гражданинът бил склонен към колаборационизъм, компромиси и отстъпления от всякакъв вид, оказва се и по отношение на верската си принадлежност... Хр. Гандев обобщава в този смисъл: "*Всъщност по-нататъшната съдба на цялата народност зависела от устойчивостта на селските маси, от техния социално-биологичен потенциал, от възможностите им да пресъздават отново разрушеното и пропадналото. Бъдещето на страната отсега нататък и векове наред произтичало само от тях*"[106] (курс. авт., Хр. Г.).

Тук се налага да се систематизират представените становища (те са репрезентативни за насоките в българските османистични проучвания през 60-те - 80-те години на XX век):

1. Колонизацията на тюркомюсюлмани в градовете е ограничена, представена от войска и администрация. Мюсюлманите в градовете се увеличават чрез ислямизацията на жителите християни.

2. Анадолските завоеватели се урбанизират твърде бавно, дълго време градската икономика съществува благодарение на опита на "местните специалисти", голяма част от които били вкарани в исляма занаятчии и търговци. "Затова логично е да се приеме - заключава Хр. Гандев, - че в градове като Търново, Никопол, Видин, Пловдив и София, Скопие, Битоля, Сяр и редица други около половината от **турското население** още през XV век не е от **турски етнически произход**"[107] (?!) (получер. мои, Е.Р.).

Интересното на тази постановка е, че се крепи не само върху формалната логика на историческия материализъм, а и върху сведения от османската документация. Докато не отпочна обмена между Софийския и Истанбулския османски архиви, българската изследваческа практика **не разполагаше** с достатъчно извори за пълноценни наблюдения върху демографското състояние и социалната картина

105 Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15и век. С., 1972, с. 162, 114.
106 Пак там, с. 147.
107 Пак там, с. 114.

в балканския град през периода XV - XVI век. През 60-те - 70-те години на изминалия XX век македонските историци поддържаха добри отношения с турските архиви и това им осигури достъп до интересуващата ги документация. В Истанбул те издираха дълга серия от османския кадастър за Македония (XV - XVI век), слагайки началото на многотомната поредица от преводни "Турски документи за историјата на македонскиот народ". Този материал позволи на македонските османисти да извършат ползотворни наблюдения върху етнорелигиозната картина в градовете. Констатирано бе значително мюсюлманско присъствие в тях, а множеството граждани, вписани с бащиното име "син на Абдуллах" подсказа, че преобладаващата част от мюсюлманския жителски състав на градовете е резултат от ислямизация на местни християни[108].

Българската османистика, за която въпросната документална поредица стана един от основните източници на сведения за османските Балкани, не закъсня да предложи своята интерпретация. В общи линии тя не е по-различна от македонската: "...в градовете се настанила **османска войска**, **администрация и мюсюлмански духовници** (получер. мой, Е.Р.), с което се създала доста отрано влиятелна мюсюлманска община. В тези градове била струпана и старата местна феодална класа, част от която минала на османска служба и се вляла в състава на формиращата се османска феодална класа. По неин пример и под натиска на пребиваващите в града османски управници и духовници тук най-рано започва ислямизацията на **местното християнско производително население**"[109] (получер. мой, Е.Р.).

Няма спор, че в завладените от османците градове започва ислямизация, обхванала някъде значителни групи от завареното население. Ала съдържанието на този процес далеч не е толкова еднозначно, колкото проста и логична да ни изглежда предложената реконструкция на ситуациите. На първо време се налага да се отчетат регионалните различия. По един начин протичала колонизацията на градове в равнинните части или разположени по главните пътни артерии, по съвсем друг - в полупланинската и планинската зона. И резултатите от разпространението на исляма там са различни. Да видим как изглеждал Пловдив (османският Филибе) през 1489-1490 г. - времето, когато по всеобщо мнение започва интензивната ислямизация в градските центрове[110].

---

108 Вж. напр. S o k o l o s k i, M. Apercu sur l'evolution de certains villes plus importantes de la partie meridionale des Balkans aux XVe - XVe siecles. - AIESEE-Bulletin, vol. 12 (1974), No 1. Bucarest, 1974; С т о ј а н о в с к и, Ал. Градовите на Македонија од крајот на XIV до XVII в. Демографски проучвања. Скопје, 1981.

109 Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси..., с. 51.

110 Най-ранните известни засега данни за този град се намират в подробния регистър на *санджака* Паша от 1489-1490 г., постъпил в колекцията на Ориенталския отдел към НБ "Св. св. Кирил и Методий" през 1993 г. вследствие на обмена на османски документи между българския и турския османски архиви. Вж. Р а д у ш е в, Евг. Р. К о в а ч е в. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С., 1996. В описа документът е под пореден номер 3 и е представен с оригиналната си сигнатура в Истанбулския османски архив - BOA, TD 26. Информацията за Пловдив от този ранен регистър неотдавна бе съобщена на учената публика от Гр. Бойков и М. Кипровска. Вж. B o y k o v, Gr. M. K i p r o v s k a. The Ottoman Philipopolis (Filibe) during the Second Half of the 15th c. - Bulgarian Historical Review, 3-4, 2000, 112-138.

Най-първо прави впечатление голямата мюсюлманска община в този град, което подобава на разположението му върху стратегическия Диагонален път (*Via Militaris*): броят на мюсюлманските домакинства е 796 и 99 неженени (88% от жителите на града); християните пък са 10 пъти по-малко - 78 домакинства и 6 неженени или 9% от жителския състав. Останалите до 100% са фамилии на цигани. Според наблюденията на обработилите този материал изследвачи Г. Бойков и М. Кипровска, само 9% от гражданите мюсюлмани са свързани с местната военно-административна власт. За сметка на това 43% от ислямското население на града упражнява занаят, търговия или друг някакъв вид активност от листата на **69-те вида стопански дейности**, констатирани в Пловдив през този период. В същото време едва 4% от християните са ангажирани в градската икономика. Останалите, както и 44% от мюсюлманите, се занимават със земеделие[111].

В тази ситуация е важно да се разбере какъв процент от гражданите на Филибе са обърнати в исляма християни, за да видим дали ще се потвърди или не тезата за местния етнически произход на мюсюлманските търговци и занаятчии и въобще - на голямата част от градското мюсюлманско население в османските градове на Балканите. Според регистъра едва 3% от пловдивските мюсюлмани са местни обръщенци в исляма от първо поколение (синове на Абдуллах). Наблюденията на Бойков / Кипровска показват още, че преобладаващата част от тогавашните пловдивски граждани са **колонизатори от Мала Азия** с тюркски (тюркменски) етнически произход и че към края на XV век настаняването на такива хора в града е интензивно. Това ясно личи от прозвищата на описани в регистъра люде като Анадолулу (Анадолеца), Саруxани (Саруxанеца)..., или пък от етническите определения към личните имена - Хамза *юрук*, Али татарин и т.н. Основателно тогава двамата изследвачи допускат, че тюркомюсюланската колонизация на този град е траен във времето процес с голямо значение за по-сетнешното развитие на демографската му структура. Покрай тази констатация се налага и друга една, не по-маловажна: "Данните от регистъра напълно опровергават широко разпространения възглед, че (в хода на османското завоевание и последвалия период, бел. моя, Е.Р.) по българските земи се настанило полудиво номадско население. Османският регистратор е отбелязал 540 мюсюлмани в града, ангажирани с извършването на специализирана трудова дейност, т.е. над половината от пришълците са занаятчии. Очевидно е, че тези хора били първостепенен фактор в развитието на градската икономика и нейна движеща сила. Те представлявали 52% от цялото население на османския Филибе и 94% от занаятчийското му съсловие"[112].

И все пак източниците от първата половина на XVI век повсеместно разкриват нарастващи темпове в разпространението на исляма из градовете. Дали пък, след изчерпване на колонизационния потенциал, това

[111] B o y k o v, Gr. M. K i p r o v s k a. Цит. съч., 121-127.
[112] Пак там, с. 121.

все пак не се оказва свързано с помюсюлманчването на местно християнско производително население? Разгадаването на този въпрос ще хвърли допълнителна светлина върху съотношението "субект-обект на ислямизацията", ще потвърди или пък ще опровергае съмненията около постановката "градовете играели **водеща роля** в ислямизационния процес".

Най-подробните наблюдения върху разпространението на исляма из българските градовете през XVI век са дело на Стр. Димитров. Изводите му напълно съвпадат със заключенията на македонските османисти, а именно: през това столетие всеки 3-4 градски жител е помюсюлманчен местен християнин[113]. В такъв случай е допустимо да се заключи, че "градската мюсюлманска *рая* не е формирана от анадолски колонисти, а от помохамеданчено градско население". Защото "уседналото (анадолско, бел. моя, Е.Р.) градско и земеделско население не напускало домовете и работилниците си, за да търси нови поселища в далечна Румелия"[114].

Ала описът на Пловдив от 1489-1490 г. поставя под въпрос този категоричен извод. Видяхме, че въпросният извор се отнася към началния период в разпространението на исляма сред местните християни, когато едва 3% от жителите мюсюлмани на града се оказват новообръщенци. В същото време религията на завоевателя вече има **солидно представителство** в лицето на многочислено тюркомюсюлманско производително население. Прочее Пловдив не е изключение. Приблизително по същото време (1464-1465 г.) сходни ситуации се наблюдават в Серес, Зъхна и Драма[115]. Следователно **субектът** на ислямизацията, ще рече - първоначалните носители на новата за балканския човек религия, далеч не се изчерпва с представителите на властта и военните, настанили се в градовете. А нека видим тогава доколко градските търговци и занаятчии се явяват като **обект** на разширяващата се през XVI век ислямизация на население.

При наличието на толкова много изворови сведения за "синове на Абдуллах" из градовете е твърде лесно да се отсъди, че мюсюлманските градски общини "системно **нарастват** чрез помохамеданчване на все нови и нови хора. В резултат на това **намалява** относително, а и абсолютно броят на християнското българско население"[116]. Тук се изправяме пред добре позната ситуация в проучванията върху етнорелигиозните процеси през османския период, която си позволявам да нарека "*едните намаляват за сметка увеличаването на другите*". Тя господства най-вече из онези анализи, разчитащи на количествените показатели в регистрите за събирането на верския данък *джизие* - нататък специално ще се занимаем с този феномен. Сега само ще видим как той влияе върху изучаването на религиозните трансформации в градовете.

---

113 Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси..., 50-55. Срв. S o k o l o s k i, M. Цит. съч., с. 80; С т о ј а н о в с к и, Ал. Цит. съч., с. 65 и сл.

114 Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси..., с. 50.

115 Вж. BOA, TD 3 - подробен регистър на *вилаетите* Демирхисар, Неврокоп, Сироз, Острово, Кешешлик, Зъхна и Драма. Издаден в: Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, Опширен пописен дефтер од XV век. Скопје, 1978.

116 Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси..., с. 51.

За пръв път македонските османисти успяват да дадат количествена представа за ислямизацията в градска среда. Техни са и първите анализи върху етнорелигиозните процеси в завладените от османците македонски градове. Масовият изворов материал позволява на М. Соколоски да заключи през 1971 г. следното:

1. Още в средата на XV век мюсюлманският елемент в някои македонски градове преобладава над християнския - такъв е случаят със Скопие и Битоля... Значителният брой граждани мюсюлмани е следствие от колонизацията на османски турци;

2. Още през XV век занаятчийството и търговията в градовете е силно развито и се намира главно в ръцете на мюсюлманския елемент;

3. В хода на XVI век броят на мюсюлманите постоянно расте и вече към края на столетието те решително преобладават в жителския състав на градовете. В същото време броят на гражданите християни нараства докъм 1480 г., след което бързо спада;

4. Ислямизацията на градско християнско население до 1481 г. е незначителна;

5. Тя става особено интензивна от 1520 г. нататък, а около 1570 г. добива такъв размах, щото всеки трети гражданин мюсюлманин се оказва ислямизиран християнин;

6. Преобладаващият брой на гражданите мюсюлмани не е резултат от първоначалната колонизация, а се дължи на ислямизация на християни по градове и села[117].

Както се вижда, част от заключенията на македонския османист съвпадат с резултатите от наблюденията на Бойков / Кипровска върху османския Пловдив през последната четвърт на XV век. Съвпаденията са в следното:

1. През втората половина на XV век в някои градове мюсюлманският елемент вече преобладава над християнския. Мюсюлманското многолюдие е следствие от колонизация;

2. През този период стопанската дейност се намира в ръцете на заселниците тюркомюсюлмани;

3. Докъм 80-те години на века ислямизацията на местни хора е незначителна. (Вероятно бъдещите наблюдения върху развитието на ситуациите в Пловдив през следващия XVI век ще разкрият и още едно съвпадение - мощен ислямизационен процес сред местните граждани християни).

Само че тук логиката на нещата налага следния въпрос: при положение, че ислямизацията в градска среда ни се описва като един вид "**затворена система**" - *едните* (градските християни) намаляват, за да се увеличат *другите* (градските мюсюлмани) - дали е съществувал **нужният** демографски ресурс за поддържане високите темпове на религиозното обръщенство? Казано с други думи: дали констатираното в изворите ислямизирано мно-

117 С о к о л о с к и, М. Развојниот пат на некои градови во Македонија во XV и XVI век. - Историја, год. VII, 1-2, Скопје, 1971, 65-66.

жество из градовете (синовете на Абдуллах) произхожда преимуществено от градската среда. Ако се окаже, че е така, то можем спокойно да отсъдим, че гражданството "дало тон" на ислямизацията на село. В обратния случай обаче се налага разсъжденията ни да поемат в съвсем други посоки, отдалечаващи ни от предложените досега схеми на ислямизационния процес. Ала как да получим отговор на този тъй важен въпрос?

Това не представлява особена сложност: нужните за анализ изходни данни от доста време са в разположение на всеки заинтересуван изследвач. Странното е, че досега те не са използвани като тест на представите ни за ислямизацията в градовете. Но нека видим какво се постига с тяхна помощ.

М. Соколоски установява, че през 1454-1455 г. мюсюлманското население на Скопие е 538 домакинства срещу 339 за християните. През този период броят на ислямските конвертити все още е твърде нисък[118]. Той започва бързо да расте през следващото столетие, тъй щото македонският османист констатира, че всеки 3-4 градски мюсюлманин вече е обръщенец в исляма от първо поколение. Това означава, че по време на регистрацията трябва да се наблюдават ако не драстични, то поне пропорционални спадове в броя на градските християни. Данните от османския кадастър, представени в табличен вид, изглеждат така[119]:

Таблица 7
Брой на християнските и мюсюлманските домакинства в гр. Скопие през 1519 - 1544 г.

година	мюсюлмани		християни	
	домакинства	неженени	домакинства	неженени
1519	623	94	268	2
1528	644	121	205	8
1544	1067	44	196	12

Вижда се, че за 9 години - между 1519 и 1528 г., мюсюлманските домакинства в Скопие се увеличават с 21, а християнските намаляват с 63. Тук е възможно **най-много** 1/3 от спада да бъде обяснен с ислямизация; останалите 42 фамилии се губят по някакви демографски причини. При следващия период от 16 години - между 1528 и 1544 г., ситуацията вече не може да бъде представена **единствено** чрез "*едните* намаляват за сметка увеличението на *другите*", защото ръстът от 423 мюсюлмански фамилии очевидно не може да е резултат от ислямизацията на местните християни, намалели през въпросния период само с 9 домакинства. Изключено е също така огромното увеличение да се дължи главно на коло-

118 С о к о л о с к и, М. Исламизација у Македонији у XV и XVI веку. - Историјски часопис, Београд, 1975, кн. XXII, 79-80.
119 Срв. С о к о л о с к и, М. Развојниот пат на некои градови во Македонија во XV и XVI век, с. 36.

низация: М. Соколоски констатира, че сред прираста от 423 мюсюлмански домакинства **357 са на обръщенци в исляма от първо поколение** (синове на Абдуллах)[120]. Откъде се появява това мощно попълнение от мюсюлмански неофити в град Скопие?

Да вземем пример с още един македонски град - Битоля. Тамошната ситуация изглежда така:

Таблица 8
Брой на християнските и мюсюлманските домакинства в гр. Битоля през 1519 - 1545 г.

година	мюсюлмани		християни	
	домакинства	неженени	домакинства	неженени
1519	617	139	236	39
1528	627	170	171	8
1545	387	92	180	25

Тук ситуацията от 1519 - 1528 г. напомня тая в Скопие от същия период: мюсюлманските домакинства **нарастват** с 10, а християнските **намаляват** с 65, като за 55 от тях **невъзможността** да са преляли в исляма е повече от очевидна - те се губят по някакви демографски причини. За 17-те години до 1545 г. обаче ситуацията при битолските мюсюлмани рязко се променя по един интересен начин: техният брой намалява от 627 до 387 души, без да е ясно защо. В същото време християните бележат ръст от 9 домакинства. Ала най-любопитното е, че сред 387-те домакинства битолски мюсюлмани има описани **123 на ислямски конвертити от първо поколение!**[121] Какъвто и прираст да са отбелязали битолските християни за тези години, то е невъзможно из техните среди да са произлезли всичките 123 фамилии новообръщенци...

Не може да не направи впечатление, че тези и още много други публикувани изворови сведения, имащи отношение към ислямизацията в/на градовете, досега не са предизвикали никакви съмнения в тезата "*едните* намаляват за сметка увеличението на *другите*". А както се вижда и от процесите в Битоля, пак се налага все същият, както в Скопската ситуация, въпрос: откъде се появява това мощно попълнение от мюсюлмански неофити?

Османският кадастър не е в състояние да ни даде нищо повече от количествените показатели на демографските и етнорелигиозните промени и то при положение, че разполагаме с пълна серия от документацията за даден район през определен времеви отрязък. Оттук нататък на историка се налага да тълкува изворовия материал, правейки аналогии

120 С о к о л о с к и, М. Исламизација у Македонији у XV и XVI веку, с. 86.
121 Пак там.

с идентични ситуации, стига разбира се, да попадне върху подходящ обект за ползотворни сравнения. Другият вариант е да се наблюдава ислямизацията в градовете като "затворена система", ала вече видяхме, че това е безпредметно.

В "Обръщенството в ислям през Средновековието - опит в квантитативната историография" Р. Булиет предлага интересна посока на разсъждения, извършвайки анализи върху извори за ранното разпространение на исляма в Иран. На първо време той констатира, че след средата на VIII век арабомюсюлманската общност вече не проявява предразсъдъци към новите последователи на исляма извън арабския етнос[122]. В резултат на това вече става възможно конвертитите да заемат достойно място в новата религиозна среда. Но положението далеч не е такова в тяхната довчерашна религиозна общност. Там те са обект на опозоряване, налагат им се ограничения в социалния живот и икономическата дейност[123].

Остракизмът, на който са подложени новите мюсюлмани в обкръжението на друговерци, практически не оправдава обръщенството, мотивирано от очаквания за повишаване на социалния статут. През този период арабомюсюлманското население в Иран е концентрирано в и около няколко големи града, изпълняващи ролята на провинциални военно-административни центрове. При това положение е изключително трудно човек да премине в исляма и да води нормален живот, ако не живее в някои от средоточията на арабомюсюлманската административна и военна власт, или пък не се прехвърли на постоянно местожителство там. Булиет констатира, че първите обръщенци са от тази социална категория, която е в състояние да смени местожителството си без особени затруднения, главно хора, занимаващи се с търговия и занаяти. Не така стоят нещата при собствениците на земя. За ония от тях, владеещи участъци в близост до градовете, преминаването към исляма не предизвиква екзистенциални проблеми, за разлика от земеделците в по-отдалечените от мюсюлманските властови центрове райони, за които обръщенството не представлява предпочитаният вариант на религиозно поведение[124].

Според Булиет общността на първите последователи на исляма в Иран, която той нарича *иноватори*, представлява 2.5% от цялото население на страната. Те преминават към новата религия до 695 г. и тъкмо те увеличават броя на неарабите мюсюлмани - жители на градовете по Иранското плато. Следващата група на *ранните последо-*

122 До тогава неарабите, преминали в ислям, са наричани *мауали* - един вид фиктивни членове на арабомюсюлманската общност. Всъщност буквалният превод на думата е "клиент". След като новообръщенецът получавал право за заселване в мюсюлманските предели, той минава под покровителството на някоя ислямска община или на изтъкнат неин представител.Битието на тези хора било подвластно на редица дискриминационни ограничения, при сключване на брак с мюсюлманки, например. По време на война обаче *мауали* били длъжни да придружават като спомагателни бойци своите покровители. Срв. B u l l i e t. R. W. Цит. съч., с. 41.
123 Пак там, 52-53.
124 Пак там, с. 53.

вателu, която минава в исляма между 695 - 762 г., обхваща 13.5% от автохтонното население. С тази нова фаза в разгръщането на ислямизацията в страната се поставя началото на един твърде важен процес: започва интензивна миграция на новообръщенци от хинтерланда към града. Вследствие на това относително малките градове, избрани от арабите за административни центрове, започват бързо да растат. Начева период на масова и изненадваща за самите арабски господари урбанизация, в хода на която малките мюсюлмански градове започват стремително да увеличават населението си главно чрез неорганизирано заселване на ирански конвертити. Този период, съвпадащ с укрепването и разцвета на Абасидската династия, миграцията на обръщенци към градовете достига безпрецедентни размери. Тогава ислямизацията в Иран обхваща все нови и нови групи население, наречени от Булиет *ранно мнозинство*, сиреч влялите се в исляма между 762 - 820 г. и съставляващи 34% от иранското население и *късно мнозинство* - други 34% от населението, обявили се за мюсюлмани между 820 - 875 г. След това темпът на ислямизацията в Иран постепенно спада и процесът приключва към 1009 г. с групата на *закъснелите последователи*, съставляваща 16% от автохтонното население. Редом намалява и притокът към градовете[125].

Булиет заключава, че най-големи преимущества от приобщаването към градския живот извличат фамилиите на *ранното мнозинство*, чието своевременно обръщенство им позволява да формират фундамента на многолюдните градски мюсюлмански общини. Този процес на урбанизация е важен още и с това, че новите мюсюлмани от неарабски произход добиват господстващо положение в градската среда и вече определят насоките в развитието на обществения живот и неговите институции[126].

Тези наблюдения и произтичащите от тях изводи са твърде важни за нас, тъй като разкриват логика в развитието на ислямизационния процес, валидна и на османските Балкани. Нашите два примера със Скопие и Битоля са представителни за Македония, но подобни на тях могат да бъдат извлечени от имперския кадастър и за много още градове. Очевидно ще се наложи да се разделим с представата за водещата роля на градското население в ислямизацията на население. Генезисът на градската мюсюлманска *рая* не е толкова еднослоен процес, протекъл като при система от скачени съдове. За да се уплътни картината следва да се добавят нейните пренебрегвани досега елементи: тюркомюсюлманската колонизация и най-вече притокът на ислямски неофити от селото към града. За нас в случая е от голяма важност да знаем, че по подобен начин се развива ситуацията и в Неврокоп. В табличен вид тя изглежда така:

125 Пак там, 51-52, 54.
126 Пак там, с. 54.

Таблица 9
Брой на християнските и мюсюлманските домакинства в Неврокоп през 1465 - 1569 г.

година	мюсюлмани		християни	
	домакинства	неженени	домакинства	неженени
1444	-	-	131	12
1464	12	-	208	50
1478	38	-	393	-
1519	167	67	315	26
1569	304	-	186	-

Между 1444 - 1479 г. християнското население на Неврокоп се увеличава три пъти, очевидно не единствено по линията на естествения прираст. През този период се появяват и първите градски мюсюлмани - 12 души през 1464 г. Сега няма да дискутираме има ли сред тях колонизирани тюркомюсюлмани и колко са конвертити; по-вероятно е да имаме пред себе си първите обръщенци в исляма, т.нар. от Булиет *иноватори*. Всъщност през този ранен период колонизацията на нашия отдалечен планински край наистина ще да е извършвана от представителите на властта и войската, а не от производително тюркомюсюлманско население, както видяхме да става в равнината. Четиринадесет години по-късно регистрацията вече дава категорични сведения, че разрастването на мюсюлманския елемент в града е следствие от преминаване към исляма на местни люде: сред увеличилите 3 пъти броя си градски мюсюлмани се срещат лица записани като Саруджа, син на Пейко, Хамза, син на Горо, Юсуф, син на Манол, Бехадър, зет на Тодор...[127] Тук е трудно е да се каже дали обръщенците принадлежат на града или са дошли от околните села. Но все пак между 1464 - 1478 г. неврокопските мюсюлмани утрояват броя си, а християните пък нарастват от 208 домакинства на 393, което очевидно не е резултат само на естествен прираст, а и на заселнически приток отвън. Какво пречи тогава част от пришълците да включват и стремящи се към града новообръщенци в исляма?

За 40-те години между 1478 и 1519-а неврокопските мюсюлмани се увеличават от 38 на 167 домакинства, а християнските пък намаляват от 393 на 315. Очевидно естественият прираст и преминаването на местни неврокопчани към исляма (ако приемем, че това са намалелите през този период 78 домакинства), не покриват четирикратното увеличение на ислямския елемент. Така че и тук се налага да мислим за известен приток на конвертити от селския район.

През 1569 г. ситуацията вече е коренно променена: неврокопските мюсюлманите представляват подавляващо мнозинство от 304 домакинства срещу 186 за християните. Изтеклият 50-годишен период преобръща радикално ситуацията - градските мюсюлмани се увеличават почти

[127] Вж. **Приложение**, BOA, TD 7.

двойно, респективно християните намаляват също почти толкова - идеална ситуация да се отсъди, че *едните* намаляват за сметка увеличението на *другите*. Наблюдателният М. Кил заключава, че този период бележи нарастващото значение на града като мюсюлмански център, подчертавайки, че регистрацията от 1569 г. заварва 14% от неврокопските мюсюлмани като конвертити от първо поколение[128]. За Стр. Димитров към тази година ислямизацията вече "поглъща не само целия естествен прираст, но и една трета от основните християнски домакинства"[129]. И действително периодът е достатъчно голям, за да приемем, че религиозните трансформации са протекли заключени в средите на самото гражданство и че, в крайна сметка, тъкмо градът "дава тон" на мощния ислямизационен процес на село.

Ала не напразно върху по-предните страници развитието на ситуациите в Неврокопско беше определено като уникално. Така заявените дотук принципни съмнения относно характера на "градската" ислямизация като "производство на мюсюлмани" главно за сметка на жителите християни, в неврокопския контекст вече добиват съвсем конкретни измерения. Става дума за следното: видяхме, че според регистъра от 1569 г. в Неврокоп има 304 мюсюлмански домакинства, сред които 63 са на ислямски неофити. **Същевременно из селата в *казата* са описани 1725 мюсюлмански фамилии, 422 от които на нови мюсюлмани**. Докато процентът на неврокопските новообръщенци към датата на регистрацията е 20.7, то по селата той е 24.4. Оказва се тогава, че селският район излъчва **над пет пъти повече** мюсюлмани от града в абсолютно изражение. Ако се върнем 100 години назад към регистрацията от 1464-1465 г. ще видим, че мюсюлманските домакинства в Неврокоп са все още 12, докато по селата техният брой е 51 - пак няколко пъти повече от града[130]. А всъщност това е времето на първоначалната ислямизационна вълна в българското пространство, когато, според повечето изследвачи, религията на завоевателите е представена главно в градските центрове...

Тук може да се възрази, че е напълно в реда на нещата селата да водят по абсолютен брой на ислямизираните, след като там живее неколкократно повече население. Това естествено е така, но тук въпросът не е чак толкова до **бройката**, а до **представителността** на исляма в пространствен смисъл. Така солидната представителност на мюсюлманската религия по **цялата** територия на Западните Родопи с Поместието се наблюдава 40 години преди регистрацията от 1569 г., когато са единици вече селата без население от ислямски конвертити. В доста от тези, да ги наречем - смесени селища, българомюсюлманите преобладават над християните, а някъде дори обръщенският процес е на път на завърши

128 K i e l, M. Цит. съч., с. 10. Според данните на Соколоски процентът е почти 21. Вж. С о к о л о с к и, М. Исламизација у Македонији у XV и XVI веку, с. 87.
129 Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси..., с. 52.
130 BOA, TD 3. Срв. Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, 42-171.

съвсем[131]. И в същото време християнското население в Неврокоп все още решително преобладава над мюсюлманското: 315 домакинства и 26 неженени срещу 167 домакинства и 67 неженени за мюсюлманите[132]. Да се твърди тогава, че градът, демонстрирайки относително високи темпове на ислямизация, предлага на селото модел за религиозно поведение, противоречи преди всичко на естественото развитие на ислямския прозелитизъм в този край. В градската среда той се развива ограничен от демографския потенциал на християните. Абсолютното покачване на новообръщенците над възможностите на този потенциал означава, че имаме пред себе си приток на правоверни отвън. И тъй като случаят в Неврокоп е точно такъв (а както вече видяхме - същото е в Скопие, Битоля и другаде), то сме в правото си да заключим, че ислямизацията по селата е също толкова актуална, колкото и в града.

Тук вече можем да си припомним Р. Булиет и неговите наблюдения върху ранната ислямизация в Иран, където видяхме, че първите последователи на Пророка в селска среда скоро след акта на обръщенство се устремяват към близкия град, прокудени от остракизма на довчерашните си едноверци. Възможно ли е аналогично протичане на процеса и на османските Балкани, въпреки огромната дистанция във времето и различната социална среда? Несъмнено - да, и това се потвърждава от колебанията в броя на конвертитите през началния период на ислямизационния процес в неврокопските села: през 1519 г. в с. Жижово е регистрирано 1 мюсюлманско домакинство, а през 1530 г. селото отново е описано като изцяло християнско; през същия този период в с. Лъжница първоначално има 7 мюсюлмански домакинства и 3 неженени, а подир 11 години е описано само 1; с. Манастир - от 5 мюсюлмански домакинства през 1519 г. също остава само 1 през 1530 г. и т.н.[133] По-късно, с напредване хода на обръщенството, **всички** тези села стават изцяло българомюсюлмански[134], но броят на конвертитите в тях започва стремително да расте едва след като социалната среда за вireене на религиозното отстъпничество става достатъчно стабилна. Може най-общо да се каже, че в рамките на *казата* това време настъпва някъде след 30-те години на XVI век[135]. А междувременно част от новоприелите исляма люде в зараждащите се мюсюлмански общини предпочитат да се прехвърлят в града, където условията за социализация на новите правоверни са несравнимо по-добри.

В периода на ранното разпространение на исляма из селата подобна картина се наблюдава и в другите части на българските земи. На много места ще забележим, че селските конвертити в две последова-

131 Вж. **Приложение**, TD 403. Такива са селата Лъки с 29 мюсюлмански домакинства и 26 християнски, Рашово - 52 мюсюлмански и 11 християнски, Вердженица - 39 мюсюлмански и 19 християнски, Русково - 17 мюсюлмански и 7 християнски, Колош - 23 мюсюлмански и 8 християнски, Осеница - 114 мюсюлмански и 24 християнски и т.н.
132 Срв. **Приложение**, TD 70.
133 Вж. **Приложение**, TD 70 и TD 167.
134 Срв. пак там, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
135 Вж. **Приложение**, BOA, TD 403. Срв. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи, с. 95.

телни регистрации вместо да се увеличават - намаляват, а някъде дори мюсюлманският елемент "изчезва"[136]. По този повод Стр. Димитров отбелязва, че през началния период новите мюсюлмани не навсякъде успяват "да създадат "общество", група, която да се крепи взаимно, да се окуражава и да нараства". Поради това, продължава авторът, съществува възможност единичните случаи на преминаване към мюсюлманството (*иноваторите* на Р. Булиет, бел. моя, Е.Р.), да останат изолирани и отчуждени и ислямът да не "пусне корен" в селото[137]. Стр. Димитров не посочва изрично каква може да е съдбата на новообръщенците, неуспели да пуснат "ислямски корен" в селската община, но не е трудно да се досетим, че те биват погълнати от града.

Любопитното тук е, че изследвачите констатират приток на християнско население от селото към града още през ранния османски период и "той отчасти попълвал загубите на (градското, бел. моя, Е.Р.) християнско население от помохамеданчванията". При това не се допуска възможността, че "от Мала Азия към тези градове (българските и балканските, бел. моя, Е.Р.) било преселено - доброволно или насилствено, градско производително население, търговци или занаятчии"[138]. По такъв начин се обосновава идеята, "че грамадната част от мюсюлманското население в нашите градове и почти цялото производително градско население не е колонизирано отвън, а е местно българско население, помохамеданчено още през ранните векове на османското владичество"[139]. Тук се отбягва и възможността част от градските мюсюлмани да са придошли от селата ислямски конвертити, защото по този начин се поставя под съмнение тезата за водещата роля на града в процеса на ислямизация. Ето така кръгът се затваря: тюркомюсюлманската колонизация в градовете се оказва неефективна и следователно появата на производително мюсюлманско население се дължи на ислямизацията на граждани християни; след градовете религиозната обръщенство обхванало и селата.

Струва ми се, че изворовите сведения и новите подходи към тълкуването им са достатъчни за да убедят, че появата на градските мюсюлмани не е резултат изключително на тюркомюсюлманската колонизация, нито пък е последица единствено от ислямизацията на местните производители и търговци. Тази поява е свързана на първо време с ефективите на споменатото по-горе "физическо" мюсюлманизиране на територии (на градовете, но и из хинтерланда) и второ, с ислямизацията на местно население (не изключително в градовете). Именно колонизацията на азиатски мюсюлмани създава **всички** необходими предпоставки за разпространението на исляма сред завареното християнско население. Съста-

136 Такива случаи могат да се наблюдават например и в плевенските села от първата половина на XVI в. Вж. К о в а ч е в, Р. Нови османотурски описи за селищата и населението в Плевенско през първата половина на XVI век. - В: Сб. "730 години град Плевен". Под печат.
137 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи, с. 94.
138 Д и м и т р о в, Стр. Генезисът на градската мюсюлманска рая в България и на Балканите. - Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 7, С., 1989, с. 20, 26.
139 Пак там, 29-30.

вът на колонизаторите (представители на войската и администрацията, градски производители и търговци, земеделци, номади скотовъдци), заедно с ефективността на самата колонизация, предопределят представителността на исляма в отвоюваните християнски пространства; от тази представителност зависят впоследствие темповете на самото обръщенство както в градските центрове, тъй и по селата.

Видяхме, че развитието на този процес не е еднозложно, а представлява съвкупност от регионални различия. Колонизацията в равнинните части, особено по стратегическите места, е представена от хора, подвластни на уседналия бит и свързаните с него стопански дейности. Това означава едно мощно настаняване по градовете и изграждане в най-ранно време там на ислямската инфраструктура. Редом с това азиатско земеделско население заема пространствените ниши в хинтерланда, променяйки постепенно етнорелигиозния облик на цели райони още през втората половина на XV - началото на XVI в.[140]

В полупланинската и планинската зона нещата се развиват в друг порядък. В малкото на брой градове там първоначалната представителност на исляма се осъществява от хората на властта и войската, а градската мюсюлманска *рая* е следствие от преминаването на местни християни към исляма. Една особена ситуация се създава из селските райони. Те не са привлекателни за азиатските заселници-земеделци, но пък предлагат подходящи условия на странстващите пастири-мюсюлмани (*юруците*). Така миграционната паша от най-ранно време осигурява представителността на исляма в най-високата възможна част от пространството, започваща там, където свършват селата, нивите и градините. И макар че природо-географските особености на такива райони предопределят слабите връзки на хората с околния свят, създавайки една характерна откъснатост от процесите в низините, то в същото време местните християни се оказват в най-непосредствен контакт с носителите на *юрушкия* ислям. Така, без каквато и да било колонизация в родопските села, религиозното обръщенство там тръгва, напредвайки във времето със скорост, равна на тази в единствения град в планината, ако не и по-голяма.

Всичко казано дотук трябваше на първо време да разшири обхвата на понятието "субект на ислямизацията" и сякаш това се получи. Сега вече имаме една по-точна представа за реалните носители на новата за балканския християнин религия. Разширихме тесния кръг на "ислямизаторите на територии" (колонизаторите), очертан в българската историография, включващ преди всичко различните представители на местната власт и войската. Това стана след като взехме предвид анадолското производително население в градовете, тюркомюсюлманите земеделци в селските райони и номади-скотовъдци из високопланинските части.

140 Такава е ситуацията в някои части на Североизточна България, Пловдивско, Старозагорско, Одринско, Димотишко и др. Вж. K i e l, M. Anatolia Transplanted? Patterns of Demographic, Religious and Ethnic Changes in the District of Tozluk (N.E. Bulgaria) 1479 - 1873. - Anatolica, XVII, 1991. Вж. още BOA, TD 20 и TD 26.

С обекта на ислямизацията нещата стоят доста по-сложно. Казахме, че според устойчивите исторически представи за обект в пространствен смисъл се възприемат завладените от османците градове и села, а в смисъла на човешки потенциали - населението в самите селища. Хората като обект понасят всички негативи на османската стопанска и политическа система, изградена върху принципа на религиозната дискриминация. В резултат на икономическия натиск и фискален произвол, на периодичните терористични акции за "масово насилствено помохамеданчване" и ентусиазираната дейност на мюсюлманските мисионери, ислямът неотстъпно овладявал все нови и нови пространства в териториален и духовен мащаб.

Само че в тази идейна конструкция се явява една съществена несъобразност. Вече имах повод да изтъкна, че административно-управленската система на османците е изградена така, че въпреки технологичните условия на епохата успява да разпростре равномерно действие по цялата територия на огромната държава. Да се мисли тогава, че едни части на империята усещат режима в пълната му сила, намирайки се в близост до властовия център в столицата, за разлика от периферията, е безпредметно[141]. Съвсем логично се налага тогава въпросът: щом като системата се реализира пълноценно по цялата имперска територия, защо ислямизацията на население не се разгръща по същия убедителен начин из всички кътчета на държавата? Дори в районите, където имало особено големи струпвания на войска и администрация, според изворите обръщенството е особено ниско. Например разположената върху Диагоналния път София. Градът от най-ранно време е едно от седалищата на румелийската провинциална администрация, оттам минават всички големи военни походи на запад, стоварвайки върху местната *рая* неудобствата от честите контакти с отиващ в бой мюсюлмански *аскер* и свързаните с това принудителни военни доставки; цялото това положение не стимулира ислямизацията. Подобно е положението във Видинско (крепост със стратегическо значение и голям гарнизон), в Кюстендилско и други важни във военно-административно отношение области, където властта има възможностите, а според логиката на днешния ден - и мотивите за провеждане на масови акции за "помохамеданчване"... Това обаче не става, докато в същото време из затънтените дялове на Родопите (без каквото и да било военно-стратегическо значение), големи територии са напълно загубени за християнството вследствие преминаването на местни българи към исляма.

Възможно ли е да се мисли, че по някакви причини родопчани се оказват обект от особена важност за ислямизаторските напъни на османските власти? Историческият мит услужливо предлага своята версия, в която има и военно напрежение с поход на "шест паши" през пла-

141 Вж. **Първа глава**, *За властта и хората в държавата на Османовци*.

нината, и обвинения към местните хора в непокорство пред властите, и коварство на гръцкия владика в Пловдив, и масов терор за вкарване на людето в исляма... Изпитващата хроничен недостиг на документални извори българска историография побърза да легитимира мита[142], но както става най-често, новооткрити османски документи доказаха несъстоятелността на "домашните извори", правейки отстояването на митологемата все по-безнадеждно[143].

Обстоятелството, че в модерните исторически проучвания разпространението на исляма вече доби очертанията на процес, а не на инцидентни изблици на османската верска нетърпимост и насилие, далеч не решава въпросите около обекта на ислямизацията. Улегналата представа за взаимовръзката субект - обект поставя от едната страна османския режим с дискриминационната му политиката спрямо иноверската *рая*, а от другата - подвластното християнско население. Така излиза, че съдбата на "неверниците" е предопределена от ежедневните проявления на всевъзможен икономически, фискален и битов произвол, обективно тласкащ към лоното на исляма[144]. Ала реалният живот предлага най-разнообразни ситуации, които трудно се вместват в рамките на двойката субект - обект, разглеждана единствено по горния начин. Как трябва да погледнем на довчерашните родопски "неверници", които избират исляма, за да се отърват от плащането на верския данък *джизие* и от таксите за митрополита и местния свещеник? Те наистина са **обект** на фискален натиск, но решението за обръщенство е лично, произхожда от всеки един поотделно и следователно такива хора се явяват **субект** в процеса на ислямизация. Или пък: субект или обект на този процес са новообръщенците от някое село, които, преселвайки се в града, укрепват представителността на ислямската общност и така обективно принасят за разгръщането на прозелитизма сред градската християнска *рая*?

Историографията решава проблема по следния начин: "...този "доброволен процес" (на ислямизация, бел. моя, Е.Р.) се разгръща само там, където има османска администрация. Нито във Влашко, нито в Молдова, нито в Дубровник имаме ислямизационни процеси..."[145]. Така вече **субектът** в разпространението / налагането на исляма е конкретно определен (османската администрация), тъй щото към него не може да бъде отправе-

142 Вж. П е т р о в, П. Българските летописни сведения за помохамеданчването в Чепино.
143 Срв. К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха, 72-82 с Г р о з д а н о в а, Е. Ст. А н д р е е в. Фалшификат ли е Летописният разказ на поп Методи Драгинов? - ИПр, 1993, кн. 2.
144 Тази насока в изследванията напоследък се разви в светлината на представителен османски изворов материал - т.нар. индивидуални молби за приемане на исляма. Срв. В е л к о в, А. Османски архивни правителствени документи за ислямизационните процеси на Балканите под османска власт. - В: Международна конференция "Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV - XVIII век". В. Търново, 1987; С ъ щ и я т. Нови данни за помохамеданчване югоизточна Тракия. - Векове, 1986, No 3; В е л к о в, Асп., Евг. Р а д у ш е в. Османски архивни държавни документи за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. - В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988; Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV - XVIII век, 182- 186.
145 Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции..., с. 144

на онази многобройна християнска *рая*, която лично преценява, че "при османската система преминаването към исляма е средство и условие за придобиване на по-добър социален статут и други преимущества"[146].

Всъщност не само извън османските предели ислямизацията липсва. Могат да бъдат посочени редица села и цели райони в българските земи, а и по целите Балкани под османска власт, където процесът също не тече. Макар че и там населението е подложено на фискален натиск, религиозна дискриминация и произвол от всякакъв вид, нему не идва наум да използва обръщенството като "средство за придобиване на по-добър социален статут и други преимущества"... В такъв смисъл се налага да приемем, че проблемът със взаимовръзката субект - обект на ислямизацията не стои по принцип за цялата християнска *рая* на султана, а само за отделни нейни части в конкретни райони.

Но сега пък се явява такова едно противоречие: от една страна приемаме, че османската власт се реализира ефективно по цялото държавно пространство, а ислямизацията, като еманация от политиката на същата тази власт, не се разгръща подобаващо в пределите на Империята. Очевидно съществуват зависимости, които стоят отвъд еднозначните ни представи за системата като **субект**, променящ в своя полза религиозната картина, тъй и за иноверската *рая* като **обект** на разнообразни действия и въздействия от икономически и социален характер, обуславящи прозелитизма й.

Струва ми се, че всичко ще отиде по местата си, ако покрай субект - обект обърнем подобаващо внимание и върху друга една дихотомия - **причини и мотиви** за ислямизацията. Разглеждането на проблема в тази светлина е свързано със следната логика: причината въздейства еднопосочно, тя формира каузалността на ислямизационния процес. Това са всички онези събития или ситуации в живота на хората, които представят обръщенството като единствен или неизбежен вариант на религиозното поведение. В същото време мотивът е повече въпрос на лично отношение на **субекта**, на реакция на индивидуалната или колективната психика в конкретна среда към определена ситуация. Както се вижда, още със самото поставяне на ислямизацията в контекста на **причини и мотиви**, веднага се променя смисълът и съдържанието на взаимовръзката субект - обект. Това вече предизвиква друга логика в подреждането на компонентите, по-скоро налага едно ново пренареждане, което по-пълноценно да разкрие развитието на ситуациите: 1. **причина - обект** и 2. **мотив - субект**.

По всичко личи, че тук по-лесно ще се справим с осмислянето на корелацията "причина - обект". Казано най-общо, тя изразява въздействието на социално-икономическата, политическата и духовната среда върху обекта (християнската *рая*), определяйки спецификите в развитието на религиозното обръщенство.

146 Пак там.

В хронологичен аспект появилата се първа и безспорна причина е упадъкът на християнските религиозни институции, причинен от османското завоевание. Каза се вече, че най-ранните османски регистрации на Неврокопско разкриват една добре изградена селищна структура. Със сигурност може да се предположи, че до завоеванието тя била покрита от религиозно-институционалната мрежа на православната църква; това подсказват следите от манастирски градежи, които съществуват по терена, доказва ги местната топонимия и ономастика, налице са и сведения в историческата памет на хората. Тук не бива да се забравя и близостта на големите християнски центрове в Сереско и особено в Света гора.

Дълго след изграждането и трайното установяване на османския военно-административен ред в Западните Родопи представителността на християнската църква тук съвсем не изглежда зле. Подробният регистър от 1478-1479 г. съобщава, че в описаните по онова време 47 неврокопски села има 32 свещеника. Около 50 години по-късно, според подробния регистър от 1524-1537 г., в 54 описани неврокопски села броят на свещениците е 27. Видимото намаляване на духовните пастири съвсем очевидно е свързано с повсеместно увеличаване на ислямските конвертити. Села, в които регистрацията от 1478-1479 г. не съобщава за нито един мюсюлманин, през първата четвърт на следващото столетие ислямизацията там вече набира скорост. Такива са селата Кочан, Дебрен, Плетена, Теплен, Добринище, Балдево, Осиково, Дряново, Лъки, Туховища, Гайтаниново и т.н.[147]

Постепенното ограничаване действието на християнската църква и неизменно свързаната с това по-активно преминаване към мюсюлманството, протича в паралел със засилване на институционалната представителност на исляма. Най-добре това се наблюдава в Неврокоп: вече казахме, че от 80-те - 90-те години на XV в. до самото начало на следващото столетие, там са учредени две големи религиозно-благотворителни фондации (*вакъф*), всяка от които включва петъчна джамия, а покрай тях се появяват и първите религиозни училища... Вече през 70-те години на XVI век градът изглежда като напълно изграден ислямски център с 13 мюсюлмански махали (срещу 6 християнски), 3 петъчни джамии и 7 *месджида*, в които служат 12 *имама* и 14 *мюеззина*[148]. Прехвърляме се в 1723 г., за да заварим ислямската инфраструктура на *каза* Неврокоп в следния вид: джамии - 53, *месджиди* - 26. В същото време тамошните християни разполагат едва с двамина свещеника за града и всичките си села. Османският източник не споменава за християнски храмове в Неврокопско по онова време[149].

Въпросите около състоянието на православната църква обаче имат и друга една страна, свързана не толкова с невъзможностите да обгрижва пасомите си, а с приноса й за влошаване на материалното им положение.

147 Вж. **Приложение**, BOA, TD 7 и TD 403.
148 K i e l, M. Newrokop, 9-11.
149 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

Днешните изследвачи констатират многобройни случаи на злоупотреби в събирането на църковните такси и данъци, дори някои йерарси прибягвали до услугите на османски военни отряди, за да приберат прекомерно надутите суми от населението[150]. Извършените досега наблюдения разкриват, че тази ситуация е причина, щото част от паството на православната и католишката църкви на Балканите да избере исляма[151].

От особена важност тук е да разберем какъв е материалният статут на енорийското духовенство; от това твърде много зависят отношенията му с паството. Османският нормативен материал разкрива, че свещениците също като своите пасоми плащат данъците *джизие* и *испенч*. Наблюдават се отделни случаи на данъчни облекчения, но това се възприема от изследвачите като необичайна привилегия за духовните пастири. В същото време изворите разкриват, че поповете дължат не само *раетските* данъци в пълния им размер, а на общо основание, заедно със своите пасоми, плащат и всичко от групата на т.нар. извънредни събирания[152].

Ако по отношение на османския фиск енорийските свещеници са в някои случаи облагодетелствани или пък плащат колкото християнската *рая*, то задълженията им към църковните власти се оказват многократно по-големи от тези на редовите енориаши: последните плащали през XVII - XVIII век патриаршески и митрополитски такси в размер 12 *акчета* на човек, а свещениците - една жълтица, сиреч 1:10. Ала твърде често съотношението е 1:20, а някъде стига чак до 1:33... Към всичко това поповете са длъжни да внасят допълнителни суми при назначаването на нов архиерей, а по принуда стават поръчители на владишките дългове[153]. Откъде набавя приходи духовенство, за да плати *раетските* си данъци, а и огромните за неговия джоб суми на висшия клир?

Няма от кого друг да дойдат парите, освен от обикновената християнска *рая*; тя плаща доста повече от определените й 12 *акчета* такси, за да се счита християнска. Споменати бяха вече изчисленията на М. Кил, че човек трябвало да работи 11-12 дни, за да плати християнството си - тук холандския изследвач пресмята и *джизието*[154]. Освен за верския данък, митрополитските и патриаршеските такси, редовия християнин дължи на своя поп такси за различните треби - кръщене, венчавка, погребение... Тук трябва да се добави и това, че "цялата община храни местния свещеник заедно с децата му, докато и жив"[155]. А възможно е да се допусне, че същата община плащала солидарно и всичко онова, което нейният поп не бил в състояние да издължи към своите архиереи.

150 Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989, 575-576; Г р о з д а н о в а, Е. Ст. А н д р е е в. Из взаимоотношенията на цариградския патриарх Йоаникий и населението в Одринско. - Векове, 1986р кн. 6, 57-60.
151 Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, с. 575.
152 Т о д о р о в а, О. Православната църква и българите XV - XVIII век. С., БАН, 1997, с. 108.
153 Пак там, 109-110.
154 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха, с. 75.
155 Т о д о р о в а, О. Цит. съч., с. 110.

Всъщност изследователите констатират **19 вида** берии, такси, данъци и еднократни извънредни сборове, които православното паство дължало на своите пастири[156].

И така, изглежда се налага в хода на нашите разсъждения да оценяваме ролята на православието в контекста на една противоречива ситуация. През османския период българите се разделят с автокефалността на своята църква и тяхното духовно пространство се оказва разделено между три автокефални църкви (Цариградската, Охридската и Ипекската). Разстроените след завоеванието енорийска организация и манастирска система вече функционират на нивото на една "минимална достатъчност", както сполучливо отбелязва О. Тодорова[157]. Наблюденията в последно време вече показаха, че в онези части от българското пространство, където църковната мрежа е в най-жалко състояние, там и ислямизацията постига най-големите си успехи, както е в Централните и Западните Родопи[158]. Тъй за никого днес не е изненадващо, че принизеното положение на православието и неговите институции е една от важните **причини** за разгръщането на ислямския прозелитизъм. Нека да си припомним обаче и това, че в райони, където религиозно-институционалната мрежа е съхранена и се поддържа в по-добро състояние, там и ислямизацията е по-слаба или пък въобще липсва - Софийско и Кюстендилско, да речем[159].

Колкото до Западните Родопи с Поместието, през първата половина на XVI век все още има отделни селища, в които църквата трайно присъства с един или по-рядко 2-3 свещеника - там са налице предпоставки, щото оцелелите енории да съществуват в условията на османската "минимална достатъчност". Тъкмо тези места остават ония малобройни християнски островчета, които оцеляват през **целия** османски период сред неотстъпно увеличаващото се българомюсюлманско множество. Според османската документация това са селата Гайтаниново, Ловча, Гърмен, Кремен, Обидим, Гостун, Осеново, Ковачовица, Долян, Либяхово и Старчища. Има и други, които успяват да се запазят като "смесени", но с преобладаващо християнско население: Фотовища, Белотинци, Добринище, Елешница, Скребатно, Лещен, Баничан, Ляски и рударските селища в района.[160] Из всичките тия места църквата успява да съхрани религиозното единство на българите. Ала не може тук да се подмине обстоятелството, че почти всички от изредените села принадлежат към категорията на средно големите и големите населени места - от 80 и повече домакинства. И ако се съди по османските данъчнооблагателни списъци, поминъкът там е добър и жизнения стандарт надхвърля този

156 Вж. Г а н д е в, Хр. Проблеми на Българското Възраждане. Фактори на Българското възраждане 1600-1830. С., 1976, с. 86 и пос. там литература.
157 Т о д о р о в а, О. Цит. съч., с. 92.
158 Пак там, 77-92.
159 Вж. **Първа глава**, *За властта и хората в държавата на Османовци*; срв. М а т а н о в, Хр. Възникване и облик на Кюстендилски санджак през XV - XVI в. С., 2000, 63-93.
160 **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

на останалата *рая*. Така се налага впечатлението, че в нашия планински район православието е най-устойчиво в големите селища със сравнително висок жизнен стандарт.

Същевременно видяхме, че специфичната географска и климатична среда в Неврокопската *каза* определя една по-ниска стопанска продуктивност, а оттам и по-ниски доходи на хората. Да си припомним, че доходността на неврокопския селскостопански район трудно достига половината от тази в селата из предпланината и равнинните части[161]. В такъв случай може да се каже, че в тази най-високопланинска *каза* населението в по-голямата си част не е в състояние да отдели нужните средства за поддържане на християнските духовни институции.

В османската документация се наблюдава и такова едно развитие на нещата: в края на XV - началото на XVI век ислямът бързо плъзва по селата като процесът обхваща и онези места, където има по 1-2 свещеника. Особено показателни са няколко случая: в регистъра от 1524 -1537 г. заварваме неврокопското село Осеница с двамина попа, които очевидно не могат да направят нищо пред мощната ислямизация сред хората: 114 от тамошните домакинства вече са мюсюлмански и едва 24 - християнски. В село Мъждел също има свещеник, а съотношението мюсюлмански - християнски домакинства е 41 към 35. Подобно е положението в селата Туховища, Везме, Вълкосел, Вълково, Рибново и др. В такива села разпространението на исляма протича с различни темпове - някъде по-бързо, другаде бавно... Например в днешното помашко село Рибново през 1660 г. все още има отделни християнски фамилии, но **навред**, където ислямизацията **веднъж е отпочнала**, вече към 20-те години на XVIII век приключва със 100% успех[162].

Тук естествено се налага въпросът: защо, все пак, при наличието на духовен пастир (в доста от случаите дори не един), неврокопските българи масово преминават в исляма? Изглежда на първо време ще се наложи да отчетем паричното бреме, което представлява църквата за бедните планинци. Нека тук да си припомним двете аксиоми на Булиет за преминаването към исляма: 1. "Очакванията на конвертита от новата религия надхвърлят очакванията му от предишната" и 2. "Никой, освен екзалтираните неофити, не преминава доброволно от една религия към друга, ако това снижава социалния му статут". Както се каза по-горе, авторът изхожда от положението, че конвертитите по принцип не се отличават с екстатична религиозност, тъй че изпразненият им от духовна мотивация прозелитизм се дължи на съвсем земни подбуди. Следователно обръщенецът в исляма възприема живота в новата религиозна общност като по-привлекателен и непосредствено очаква верското отстъпничество да му донесе значителна промяна в социалната идентификация.

161 Вж. **Първа глава**, *Таблица* 6.
162 НБКМ, Ор. отд., ф. 89, а.е. 19; срв.**Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

Има достатъчно основания да предположим, че църковното данъчно бреме е една от причините за обръщенството на по-бедните слоеве. Дори да нямало злоупотреби[163], владишката такса и издръжката на местния свещеник са достатъчни натоварвания за мизерния бюджет на селянина. Вече се каза, че родопчанинът трябвало да се труди около половин месец, само за да заплати на османския фиск и на православната църква правото си да бъде християнин[164]. В същото време мюсюлманската религиозна общност изкушава с по-поносими парични задължения както към фиска, тъй и към култа. Така тя отвръща на очакванията на прозелита за промяна към по-добро в материалното му положение (вж. аксиомите на Булиет). Ето и нещо по-конкретно за промените в битието на неврокопския обръщенец в частта на задълженията му към религиозния култ.

На първо време трябва да се знае, че османският кадастър не съобщава за съществуването на мюсюлманска религиозно-институционална мрежа из неврокопските села, поне докъм средата на XVI век. Това подсказва, че щом конвертитите спрат веднъж с плащането на църковни данъци и такси, доста време те не са натоварени и с никакви разходи към новия култ. Това е един, да го наречем - дълъг "преходен период", през който из селищата с нови мюсюлмани постепенно ще се появяват джамии и *месджиди*, обслужвани от дейците на новата вяра. Известните ни засега извори не дават възможност да се установи кога неврокопските селяни издигат първите си мюсюлмански храмове. Знае се само, че през 20-те години на XVIII век в почти всички българомюсюлмански села из *казата* вече има джамия или *месджит*, снабдени с полагащия им се персонал[165].

Но дори когато след един дълъг период от време мрежата на ислама най-сетне е налице, тя не ангажира ограничения финансов ресурс на редовите правоверни. Към техните храмове централно са назначени от един до няколко духовни служители - *хатиби*[166], *имами*[167], *мюеззини*[168], *ваизи*[169] и *кайъми*[170], които получават дневно възнаграждение от 1/2 - 1 *акчета*. Грамотите за назначаване (*берат*) се издават в имперската канцелария по препоръка на един от *кадъаскерите*[171] в зависимост от местонахождението на джамията или *месджида*. Запла-

---

163 Е. Грозданова съобщава следния случай от село Кавакльр (дн. Тополовград): някъде през последната четвърт на XVII век тамошното население потърсило закрила в столичните канцелярии срещу произвола на митрополита, който вместо да събира полагащите му се 12 акчета от християнско домакинство и по 1 жълтица от свещеник, изисквал фамилиите да му плащат 40 акчета, а поповете - 3000 акчета. Населението се жалва още, че владиката не се въздържал да прилага насилие над пасомите си. Забележително е това, че хората дирят закрила не другаде, а от османската власт. Вж. Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, с. 575.

164 Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическите параметри на средата.*

165 **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

166 Мюсюлмански проповедник, който по време на петъчните служби произнася две публични речи, наречени *хутба*, в които се прославя Аллах, Пророка Мохамед и всички мюсюлмани, начело с техния суверен.

167 Мюсюлмански духовен служител, ръководещ изпълнението на религиозните служби в джамиите.

168 Мюсюлмански духовен служител, който от минарето на джамията призовава мюсюлманите към молитва.

169 Мюсюлмански проповедник, произнасящ проповеди по въпроси на доктрината и мюсюлманския морал след приключването на петъчната молитва, по обяд или следобед в другите дни от седмицата.

170 Отговорник за вътрешния ред и прислугата в джамията.

171 Шеф на съдебно-религиозната организация в османската империя. Член на Султанския съвет (*Диван*), по негова препоръка се назначават и сменят *кадиите*. *Кадъаскерите* в империята са двама: един за Анадола и един за Румелия.

тите на тези хора постъпват от приходите на *вакъфски* фондации, посветени за издръжката на съответните молитвени домове или пък от държавната хазна[172]. Някои от служителите дори **не получават** възнаграждения. За такива в регистрите е отбелязано, че притежават *берат* за съответната длъжност, но там, където би трябвало да е вписана надницата им, стои само бележката "местен". Изглежда това са "местните духовни кадри" - начетени в исляма неврокопчани, хора със стопанства и осигурен поминък, за разлика от останалите служители, които централната власт изпраща към планината от други краища на държавата[173].

А колкото до редовия правоверен, то неговото единствено парично задължение към мюсюлманската общност е да плаща ежегодно *зекят* - религиозна милостиня за бедните единоверци, равняваща се на 1/40 част от годишните приходи. *Зекятът* (*zekât ül-mal*) влиза сред петте неотменни верски задължения (*farz*) на мюсюлманина. За да попадне той сред плащащите задължителна милостиня на своите братя едноверци, е нужно годишните му приходи да достигнат поне един от следните, установени по *шериата*, параметри: 20 мискала (90 гр.) злато, 200 дирхема (600 гр.) сребро, 40 глави дребен рогат добитък, 30 глави едър рогат добитък или 5 камили. На *зекят* не подлежат придобитите вещи и имуществото от "първа необходимост" (*hacet-i asliyye*) като жилище, покъщнина, дрехи, ездитни коне, роби за работа в стопанството, оръжия, книги, оръдия на труда и инструменти[174].

На предходните страници сякаш се видя, че средният неврокопски мюсюлманин трудно би успял за година време да се вмести в някое от горе изредените количества, макар жизненият му стандарт да е двойно по-висок от този на християнина[175]. Прочее, от *шериатска* гледна точка всичко онуй, което ислямската държава събира от редовата (по принцип - ниско доходна) мюсюлманска *рая* като десятъци, данъци върху животновъдството и пр., също се счита за форма на *зекята*, известна като *zekât ür-re'ś*, ще рече - поголовен *зекят*. Тогава положението на средния неврокопски конвертит в новата му религиозна среда изглежда така: след като плати облаганията върху земеделската и животновъдната продукция, той по принцип вече **не дължи нищо** както към фиска, тъй и към религиозния култ с неговите представители. Отпаднал е верският данък *джизие*, а поземлено-личният *ресм-и чифт* е с по-ниски ставки от аналогичния *испенч*, предназначен за християнската *рая*. Тази ситуация е чудесно потвърждение на двете Булиетови аксиоми за ислямизацията и дори позволява да се формулира едно следствие към

---

172 П ъ р в е в а, Ст. Представители на мюсюлманската религиозна институция в града по българските земи през XVII век. - В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998, 152-153.
173 **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
174 S c h a c h t, J. Zakat. - In: Enzyklopaedie des Islam. Bd. IV, Leiden / Lepzig, 1934, 1302-1304; срв. P a k a l ı n, M. Z. Zekat. - In: Tarih Değimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt III, Istanbul, 1954, 650-651.
175 Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическите параметри на средата*.

тях: **за балканския отстъпник от православието преминаването към исляма означава встъпване в лоното на "по-евтината църква"**.

Трудното положение на християнската църква в османската политическа и културна среда е една от безспорните причини за религиозното обръщенство сред православните. Дори може да се каже, че в най-бедните райони, какъвто е Неврокопският (горното *следствие* се отнася тъкмо за такива места), православието няма полезен ход. За оцеляването си на енорийско ниво то може да разчита единствено на кесиите и хамбарите на пасомите. От все същите кесии и хамбари трябва да дойде издръжката на владиците и приходите за патриаршеската хазна. Затова в нашия високопланински район твърде малко се оказват онези села, където църквата, с реалното си присъствие в битието на хората, в крайна сметка успява да опази техния културен и етнически идентитет. В повечето западнородопски населени места енорийската организация липсва или пък там, където я има, води мизерно съществуване, докато рухне, щом паството вече не е в състояние "да си плаща за християнството".

Един собствено православен проблем изглежда също изиграва ролята на причина за ислямизацията сред неврокопчани. Става дума за старото съперничество между гръцкия и българския клир или по-скоро - за амбициите на гръцките църковни среди да се наложат като доминиращ фактор над православното пространство на Балканите под османска власт. Конкуренцията в духовната сфера измества вниманието на църковните дейци от историческото призвание на православието през османския период - да сакрализира ежедневието на християнина, за който въпросът дали да остане верен на своя Бог или да "продаде душата си", ставайки мюсюлманин, постоянно стои на дневен ред[176]. Развитието в Неврокопската *каза* на такова неблагоприятно за православното паство съперничество се усеща по страниците на самия османски кадастър. Ето как:

Двата подробни описа на района от 1464-1465 и 1478-1479 г. представят едно забележително състояние на антропонимичния комплекс, изразено в мощно присъствие на типично гръцки имена в комбинация с лични или бащини българославянски. Подобно състояние на нещата констатира Г. Острогорски в източния дял на Македония, но за XIV век, и заключава: "Онзи, който носи славянско име очевидно е славянин, докато оня, който носи гръцко не би могъл да е грък, а само принадлежи към гръцката християнска църква"[177]. А. Стояновски пък, който публикува в превод регистъра от 1464-1465 г., приема, че тази ситуация е валидна и за османските условия през следващото XV-то столетие, до-

[176] Срв. Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVII век. С., 1999, с. 296.
[177] О с т р о г о р с к и, Г. Серска област после Душанове смрти. Београд, 1965, с. 47. Срв. Б о ж и л о в, Ив. Фамилията на Асеневци (1186-1460). Генеалогия и просопография. С., БАН, 1994, **Приложение** I/8, Името "Асен" в атонските практики, 431-433.

бавяйки, че "върху славянския и главно върху македонския елемент[178] било извършено силно културно и църковно въздействие от страна на гръцкия елемент, което намерило израз в разпространението на типично гръцки лични имена"[179].

Наблюденията върху османския кадастър от втората половина на XV век затвърдиха и у мен представата за "силното гръцко културно и църковно въздействие". Неговото отражение в именната система на неврокопчани е удивително: в собствено българославянски антропонимичен комплекс мощно навлизат типично гръцки имена в пълния си или умален вид, за да се получи гръко-славянобългарска композиция от лично и бащино име във вида Комнено син на Радич, Ексано син на Бориша, Димос син на Братко, Панайот син на Драгота и т.н. Феноменът може да се тълкува като резултат от стандартни етнокултурни влияния, присъщи на всяка полиетнична среда, и нищо повече. Ала наблюденията разкриват, че нещата далеч не се изчерпват с това: оказва се, че в специфичната неврокопска етнокултурна ситуация от втората половина на XV век гръцкият ономастичен модел с успех се "имплантира" в българския, което вече директно променя вътрешната логика на собствената система, подчинявайки я на чужди образци. Така Добро става на Доброс, Райчо на Райчос, Божан на Божанос, Нено на Ненос...[180]

Струва ми се, че тези незначителни наглед факти от османския кадастър все пак позволяват следния извод: гръцкото "въздействие", за което споменава А. Стояновски, в нашия неврокопски контекст представлява усвояване, или по-точно - опит за асимилация на българско етническо и духовно пространство от гърцизма. А че нещата стоят тъкмо по този начин се потвърждава от разпространението на явлението в рамките на *казата*. Без дори да се извършват нарочни наблюдения върху османския кадастър, може с твърда увереност да се предположи, че описаната по-горе ситуация е присъща на градския център. И това е точно така: господс-

178 Това е едно характерно за днешните македонски историци тълкуване на етнопейзажа през османската епоха. Забележително е, че където скопските османисти срещнат из изворите етнонима българин, в преводите си го поставят в кавички - явен намек, че някогашният султанов чиновник не бил наясно, че всъщност описва македонци. Ала на тези наши колеги така и не се отдаде да докажат чрез изворите съществуването на македонски етнос в историята чрез съответния етноним. За сметка на това османската документация е пълна с най-любопитни ситуации в обратния смисъл ето като тази, например: в регистъра от 1478-1479 г. сред ислямските неофити от с. Испанопол - Демирхисарски вилает, един е записан като Мустафа - българин. Това вече не е приумица на писаря, идеща от липсата на ориентация в етническата обстановка; просто новият мюсюлманин така се съобщил пред властите, тъй и османският чиновник го записал в регистъра. Вж. BOA, TD 7, fol. 35. Тази бележка относно несъобразностите в съвременната македонска историография не иде да утвърди другата крайна теза, че през ранноосманския период Западните Родопи с Поместието били "хубав български край..., с чисти български имена", вж. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи, 79-80. В този смисъл А. Стояновски съвсем основателно отбелязва, че в източния дял на Македония, както и навсякъде по Балканите под османска власт, протичат сложни демографски процеси, съпътствани от взаимодействия между различни етноси и етнически групи, тъй щото да се говори за етнически чисти райони и области на Полуострова, е безпредметно. Вж. С т о ј а н о в с к и, А. Увод. - В: Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, с. 14. Полиетничната ситуация в Западните Родопи през османския период е всъщност коректно отразена от османските писари, макар че македонските османисти намекват, че тогавашните султанови служители не схващат заобикалящата ги етносреда. В регистъра от 1478-1479 г. например, към имената на доста от описаните люде освен етническият определител българин, се срещат още и грък, сърбин, влах..., вж. BOA, TD 7, fol. 373 и сл.

179 С т о ј а н о в с к и, А. Увод, с. 14.

180 Вж. **Приложение**, TD 7, fol. 353-356.

твото на гръцкия антропонимичен модел в описаните вече варианти, се наблюдава само в Неврокоп и разположените в близост из котловината големи села Мусомища, Копривлен, Садово и Сингартия. Колкото по се отдалечаваме от града и навлизаме в оградните планини, толкова повече мощният гръцки натиск над антропонимичната система на българите отслабва, за да останат само традиционните за целия балкански православен свят имена от гръцки езиков произход.

Нещата изглеждат ясни: християнското пространство в *казата* Неврокоп е поделено на сфери на влияние между гръцкия и българския клир. Гръцкото влияние се простира върху града и близките големи села, където поне до 60-те години на XVI в. функционира стабилна християнска инфраструктура, включваща голяма църква[181] и метох[182]. Духовният център "се намира на едно високо място в града и църквата стърчи над мюсюлманските джамии и месджиди"[183]. Около него са разположени християнските квартали като в непосредствена близост са тия на войнуците и соколарите[184] - групи със служебни задължения към държавата и формиращи елита на българохристиянската общност в Неврокоп. Названията на махалите отразяват характерното за града силно влияние на гърцизма: махала Гьорго Истратояни, махала Папа Сенадин, махала Яни Васотоп, махала Поп Яни, махала Руйе, махала Папа Михал, махала Морина, махала Йорго Вълчан, махала Йорго Мирко и т.н.[185]

Българското духовенство, доколкото го има, е оставено да действа из селата. Повечето от свещениците, както и преобладаващото мнозинство пасоми, носят типични българославянски имена: поп Стан в Добринище, поп Стоян в Обидим, поп Койо в Рибно, поп Вълко, поп Русин и поп Будин в Осеница, поп Лукан, Поп Грубан, поп Мильо във Фотовища и т.н.[186] Но обратно на очакванията, сравнително добре съхранената до средата на XVI век християнска инфраструктура в Неврокоп и големите селища из котловината, не оказва благотворно влияние върху селата в планинските склонове. Повечето българи из вътрешността на *казата* нямат свои свещеници и нивото на християнската духовност там изглежда доста съмнително. Ф. Бродел пише, че религиозната география на планинските светове е различна от тази в равнините и се подкрепя с един впечатляващ текст от втората половина на XVI век, описващ религиозната ситуация във високите планини на кралство Гранада, населени с мориски. Много е възможно положението в Родопския масив на противоположния край на Европейския континент да е сходно по същото това време, още повече, че двата свята са сравними, бидейки планински. Сравнението става още по-възможно, тъй като и

[181] Вж. 3 Numaralı Muhimme Defteri. Ankara, 1993, p. 274, dok. 799.
[182] Вж. **Приложение**, BOA, TD 167.
[183] 3 Numaralı Muhimme Defteri. Ankara, 1993, p. 274, dok. 799.
[184] **Приложение**, BOA, TD 167.
[185] Пак там.
[186] Вж. пак там, BOA, TD 403.

в двата случая ислямът е част от ситуацията; за Гранада той вече е исторически спомен, а в Родопите - настояще, с лесно предвидими развития в бъдещето. Но ето и самият текст:

"Не е учудващо, че жителите (на високите планини в Гранада, бел. моя, Е.Р.) са изоставили старата си [ислямска] вяра. Жителите на тези планини са стари християни; те нямат във вените си капка нечиста кръв; те са подчинени на католически крал. И все пак поради липса на религиозни наставници и вследствие на потисничеството, на което са подложени, са в неведение какво трябва да знаят, за да получат вечното спасение, така че са им останали само следи от християнската религия. Дали ако днес, да не дава Господ, неверниците станеха [пак] господари на тяхната страна, тези хора щяха дълго да се бавят да изоставят своята вяра и да възприемат религията на победителите?"[187]

Не по-различно ще да е било положението на планинските селяни из Западните Родопи; те също, останали без религиозни наставници, в условията на верска дискриминация и под икономическа преса, въобще не се колебаят да приемат религията на победителите. Ала забележително е, че и в града и големите села в близост, ислямът също регистрира успехи сред местните хора, макар че по-скоро трябва да се очаква обратното от една по-благоприятната за православието ситуация там. Прочее набива се в очи обстоятелството, че гръцкият клир в Неврокоп и околностите регистрира успехи в налагането на гърцизма, но е безсилен пред разпространението на исляма. Така градът и котловината стават първото по-значително средоточие на мюсюлманско население в Западните Родопи. Изглежда тежестите, свързани с поддържането на епархийската организация, комбинирани с етнически натиск от страна на гърцизма и икономическата преса на османския фиск, подтикват доста българи да преминат в исляма. Вече споменахме, че мюсюлманското население в града нараства и чрез приждане на обръщенци от селата. В крайна сметка през 60-те години на XVI век съотношението християни - мюсюлмани вече се обръща в полза на исляма: 186 към 304 домакинства.

Така българското общество в Неврокоп изпада в дълбока религиозна криза. Между намиращата се под влиянието на гръцкия православен клир българохристиянска общност, сбрана в махалите си около църквата и метоха, и гражданите българомюсюлмани от друга страна, се трупа напрежение. В началото на 1560 г. то избухва във верска разпра, чиито отзвук стига чак до столицата[188]. Върху този случай и едно негово неправдоподобно тълкуване[189] ще се спра подробно по-нататък. Тук само искам да обърна внимание, че в хода на религиозната вражда един срещу друг се изправят българи. Много е възможно конфликтът да е инспириран

187 Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят по времето на Филип II. С., 1998, 31-32.
188 Вж. 3 Numaralı Muhimme Defteri. Ankara, 1993, p. 274, dok. 799.
189 Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Османотурски документ от 1560 г. за обичая лазаруване в Неврокоп. - Векове, 1982, кн. 5, 65-68.

от дейците на мюсюлманския култ и местните османски власти, но това в никакъв случай не омаловажава дълбокото разцепление сред българите. Самият негов факт вече поставя в съвсем друг контекст основните опозиции през османския период: между *завоеватели - завладени*, *мюсюлмани - християни*, *чужди - свои*. Една **значителна част** от българския етнос в Западните Родопи и Поместието придобива конфесионалната другост на мюсюлманския завоевател и в очите на довчерашните едноверци почва да изглежда безкрайно чужда; вече едни българи възприемат други българи за хора от света на не-християните и на не-своите. А да не забравяме, че междувременно етносът е изправен и пред предизвикателствата на гърцизма... Стоварвайки историческата вина за това неблагоприятно развитие на ситуациите върху чуждия завоевател следва да държим сметка и за това, че единственото възможно препятствие пред етнорелигиозните трансформации в условията на иноверното господство - православната църква - в нашия район така и не успява да изпълни своята мисия.

Когато се изследват причините от религиозно естество не бива да се изпуска ролята на мюсюлманското мисионерство, представено от дервишкия ислям. Евлия челеби описва Неврокоп като град с много *текета*, което ще рече, че ислямският мистицизъм бил представен в района. Възможно е тук да са се подвизавали ордени с изявена езотерична насоченост, щом като има сведения, че някои от тях просъществуват в Неврокопско до началото на XX век. В тази връзка ми се ще да разкажа за един интересен случай, който имах честта да разисквам с изявения специалист по история на балканския ислям проф. Х. Норис от Лондонския университет. Преди време г-н професорът съобщи в една своя статия за любопитните наблюдения на английския изследвач К. Гарднър, който през 1910 г. среща в Германия двама братя "екс-мюсюлмански *шейхове*" (sic!), дошли от "дивата планинска пустош между България и Македония". Единият от тях бил *шейх* на дервишко *теке* към ордена *Рифая*, но след това станал християнин. Братята обяснили на Гарднър, че издигането по мистичния Път било причината, която ги отвела отвъд исляма, към християнството. Прочее според адептите на *Рифая* "Мойсей, Иисус и Мохаммед са едно и също. Те са различни пътища, по които се стига до един и същи резултат!" Колкото до местоположението на *текето*, Гарднър съобщава най-обща информация, отправяща към "дивите места по границата между..." или пък към "българоезична Турция", сиреч към българските земи, намиращи се все още под османска власт в навечерието на Балканските войни. С проф. Х. Норис извършихме някои наблюдения върху османския кадастър и се обединихме около становището, че е твърде вероятно местоположението на въпросното *теке* да било в Западните Родопи и по-специално в Неврокопския район, където минава границата на източния дял на Македония[190].

190 Вж. N o r r i s, H. T. Aspects of the Sufism of the Rifaiyya in Bulgaria and Macedonia in the Light of the Study Published by Canon W. H. Gairdner in *The Moslem World*. - Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 7, 1996, No 3, 297-309.

Дервишкият ислям на Балканите е един от атрактивните изследвачески проблеми напоследък. Може би най-интересни, макар и трудни за проучване, са ордените с езотерична насоченост. Техният мистичен ритуал е по-привлекателен, в него има практичен подход към хората - подхранва надеждите им за непосредствен контакт с Бога и отвъдното, изцелява, обещава спасение още през земния живот. Ислямската ортодоксия е свързана с множество забрани, а мистичните школи са склонни към абсорбиране на отделни елементи от други конфесии, тъй като за тях Пътят към Божественото откровение е един за всички хора. Можем само да си представим въздействието на такова дервишко *теке*, разположено в близост до някое родопско село, особено ако *шейхът* владее и прилага магични практики, предпазва от болести, изцелява, предсказва... Специално за Западните Родопи ще е любопитно да се узнае нещо повече за активността на *бекташийския* орден там, тъй като изворите съобщават за впечатляващо еничерско присъствие в селата на българомюсюлманите[191]. На сегашния етап обаче проучванията сякаш са обречени да тънат повече в догадки и предположения, отколкото да разчитат на реални аргументи. Трудностите идат главно от липсата на подходящ изворов материал. Проучванията по терена също не са обещаващи; половинвековното господство на атеистичния комунистически режим с неговото "специално" отношение към исляма успя да премахне почти всички материални следи от религиозното минало на мюсюлманите. В неврокопските села тягостно впечатление оставят чудовищните размери на насилствената десакрализация на пространството, извършена чрез ликвидиране на всички знаци на мюсюлманската духовност - сринати джамии и *месджиди*, унищожени епиграфски паметници, заличени свети места, а в много от селищата не са пощадени дори мюсюлманските гробища...

Да се върнем сега към османската документация, по чиито страници се натъкваме на едно твърде интересно сведение, което може да се тълкува като една от причините за разпространението на исляма сред планинците от Западните Родопи и долината на р. Места: през османския период в *казата* Неврокоп живеят много *сеиди*. Тук най-първо ще се наложи кратко да припомня кои са те.

Ислямската традиция твърди, че тези хора произхождат от потомството на самия Пророк Мохамед; титлата *сеид* носят потомците на Мохамедовия внук Хюсеин, а потомството на другия внук Хасан - титлата *шериф*. С времето *сеиди* и *шерифи* се пръскат из целия мюсюлмански свят и където се появят, едноверците се отнасят към тях като със свети хора. Една английска изследователка дори сравнява техните функции и влияние в мюсюлманското общество с тези на християнската църква в средновековна Европа[192]. По-скоро в обществения живот те се изявяват като религиозни лидери и учители (*мюдерриси*), предпочитани кадри са за съдебно-религи-

191 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
192 I n g r a m s, D. A. Survey of Social and Economic Conditions in the Aden Protectorate. Eritrea, 1949, p. 49.

озната система. След смъртта си най-изявените от тях биват обявявани за светци, а гробовете им стават място за поклонение. Вярвало се, че *сеидите* могат да вършат чудеса и че притежават лечителски способности.

В ислямския свят *сеиди* и *шерифи* се радват на множество привилегии и това наложило създаването на специална служба, която да следи за тяхното родословие и при нужда да доказва принадлежността на дадено лице към потомството на Пророка. Начело на тази служба стои висш държавен чиновник, наречен *накиб юл-ешраф*. При османците неговото ведомство има разклонения във всички провинции на огромната държава.

Подробният регистър за събирането на данъка *авариз* от Неврокопско съобщава, че през 20-те години на XVIII век в *казата* има 51 *сеида* с доказана достоверност на произхода, от които 12 в градските махали, а останалите са пръснати из селата. И тук нещо забележително: в с. Елис (дн. Охирон, ном Драма, Гърция) броят на *сеидите* е 18 (!), а към тях трябва да добавим и 5 жени с титлата *шерифе* (ж.р. от *шериф*). От извора научаваме още, че по онова време (1723-1724 г.) там живеят само мюсюлмани на брой 82 фамилии.

Сведения за това село има и в два съкратени регистъра от 1519 и 1530 г. Тук също заварваме интересна ситуация около Елис. Според регистъра от 1519 г. в селището има 249 мюсюлмански домакинства и 192 неженени (!?)[193] Оказва се, че повече население от това забутано в планината село имат само градът Неврокоп и с. Търлис - вакъфско владение и център на металодобива в *казата*.

Върху странната демографска ситуация в това село ще се спра по-нататък. Опитвайки се да обясня констатираното в един доста по-късен период изобилие на *сеиди* в Елис, бих допуснал, първо, че през първите десетилетия на XVI век в това село и района се настанява солидна маса тюркомюсюлмански колонисти. Основание за това дава един твърде нечетлив опис на селото в подробния регистър от 1524 - 1537 г., който го представя като обект на мощна юрушка колонизация[194]. Впрочем, още през предходното столетие селото е **единственото** място в Неврокопско, където усяда за постоянно малка компактна група тюркмени[195]. По-късните заселници се ориентират тъкмо към района на Елис, където вече от доста време има представители на техния етнос и религия. Новите пришълци са организирана група (*джемаат*), която си има свой религиозен лидер - *имам*. Всъщност Елис е **единственото** неврокопско село през този период, в което има деец на мюсюлманския култ. Така в селищната мрежа на неврокопско е "трансплантирана" малка частица от анадолската етническа и духовна среда[196], която се запазва през времето, привличайки по-късно големия *сеидски* клан.

---

[193] **Приложение**, BOA, TD 70.
[194] Пак там, BOA, TD 403.
[195] BOA, TD 3, fol. 181-182.
[196] Срв. K i e l, M. Anatolia Transplanted? Patterns of Demographic, Religious and Ethnic Changes in the District of Tozluk (N.E. Bulgaria) 1479 - 1873. - Anatolica, XVII, 1991.

Дервишкият ислям, за който говорих по-горе, тъй и особената етнорелигиозна и демографска ситуация в знаковото неврокопско село Елис, насочват към една от важните причини за ислямизацията, която в понятийния апарат на българската османистика от съвсем близкото минало бе наричана "религиозна пропаганда". Всъщност дейността на *дервишкото* мисионерство, както и на такива свети хора като *сеидите* и *шеифите*, безспорно оказват влияние върху хода на конфесионалните трансформации в *казата*, като разширяват и засилват въздействието на ислямската религиозна матрица върху християнското духовно пространство. Само че тъкмо това развитие на нещата е почти невъзможно да се наблюдава пълноценно чрез османската документация - тя е създадена с оглед фискалните нужди на държавата, а не за да следи хода на религиозните промени. Заради това в изворите, с които боравят изследвачите на ислямизацията, най-добре изглеждат обосновани **причините от социално-икономическо естество**.

Всъщност приоритетът на "икономическия аргумент" за преминаване към ислям не произхожда от едностранчиво разглеждане на процеса в светлината на недостатъчни или еднообразни изворови данни - материал, които не е в състояние да разкрие духовните измерения на обръщенството. Вече отбелязах, че началото и първия етап в развитието на ислямизацията (последната четвърт на XV - началото на XVI век), протичат в условията на сравнително ниска институционална представителност на мюсюлманския култ в Неврокопско - това поне отчетливо личи в документацията. Да си припомним, че освен в града, където два големи *вакъфа* полагат основите на мюсюлманската инфраструктура, из нито едно селище в *казата* няма и следа от ислямски духовни учреждения или пък местни представители на култа, макар че в много от тях вече съществуват многолюдни мюсюлмански общини (изключението е с. Елис). Тук не се срещат и *дервишки* обители, както е това в по-ниските пространствени зони околовръст планината. Нека не забравяме още, че цялото това положение трае най-малко до средата на XVI век. Да си говорим тогава за ефективна "религиозна пропаганда" е безпредметно. Разбира се, че след време в българомюсюлманските села се появяват нужните джамии и *месджди*, снабдени със съответните представители на култа, но те вече обслужат една многолюдна българомюсюлманска общност, която отдавна е станала факт, без те да са съдействали за нейната първоначална поява.

В същото време османският кадастър от този период предлага солидни доказателства, че първоначалният ход на трансформацията от християнство към ислям е мотивиран до голяма степен от социално-икономически причини. За да стане по-ясен вътрешният механизъм на това развитие в предходната част от изложението се опитах да установя, поне в приблизителен вид, жизнения стандарт на хората от двете конфесии. Два извода се появиха в резултат от извършените наблюдения върху стопанската среда в Неврокопско, които тук заслужават пак да бъдат напомнени:

1. В характерната за този планински район природогеографска среда земеделската дейност носи ниски доходи на населението. Сравнена с доходността в предпланината и равнините, в Неврокопско тя е по-ниска от два до три пъти;

2. Жизненият стандарт на неврокопските християнски домакинства е по-нисък от този на мюсюлманските в съотношение 1:2[197].

Сега дойде времето да разберем как конкретно екзистенциалните условия въздействат върху религиозното поведение на хората в Западните Родопи. Тук ще се наложи да се вгледаме отблизо върху отделните селища, където обръщенството следва своя естествен ход, в опит да вникнем в причинно-следствената корелация от икономическо естество.

Първият османски извор, който предлага по-конкретни сведения за развитието на ислямизационния процес сред неврокопчани, е подробният регистър от 1478-1479 г. Всъщност тъкмо чрез този документ става възможно да се постави хронологичен маркер за началото на религиозното обръщенство сред българохристиянското население на Западните Родопи - това са 60-те - 70-те години на XV век. След като ще наблюдаваме причини за ислямизацията от социално-икономически характер, нужно е да си припомним параметрите на стопанската среда около този маркер. Към 1478 г. османците са успели да включат в изграждащата се по онова време в Неврокопско *тимарска* система 50 села, сиреч, по-малко от половината населени места в *казата*. По този повод вече отбелязах, че на завоевателите им били нужни около 80 години, за да въведат *тимарско-спахийската* си система в Западните Родопи с Поместието и да обхванат чрез нея цялата селищна мрежа и целокупното население на този планински край[198].

Това е многозначително обстоятелство. То говори, че за един сравнително дълъг период от време стопанствата на доста неврокопчани остават вън от изграждащите се институции на османския икономически и фискален режим. Онези селища обаче, които са подвластни от **най-ранно време** на него - още от 30-те години на XV век, са и местата, където **най-отрано** започва ислямизационният процес в Западнородопския район: Неврокоп и селата Мусомища, Сингартия, Петрелик, Садово, Копривлен, Крушево...[199] Следователно може да се мисли, че хората там вече са изпитали на гърба си новата стопанска действителност с нейните негативи за християнската *рая*. Не закъснява и съответната поведенческа реакцията на отделни фамилии, които откриват в обръщенството начина да решат окончателно проблемите на своето битие. А защо пък да не се допусне, че хората били залети от мюсюлманската религиозна пропаганда и обект на фанатичен верски натиск или пък завоевателят с терор взел, че ги "помохамеданчил"? Кое дава основание да се твърди, че при-

[197] Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическите параметри на средата*.
[198] Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическа среда и институции*.
[199] Срв. в **Приложение**, BOA, MAD 525 с TD 7.

чините за ранния ислямски прозелитизъм се коренят тъкмо в причини от икономическо естество? **Анализът на изворите**. Резултатите от него потвърждават приоритета на "икономическия аргумент" в ислямизацията и сега ще се опитам да убедя в това своите читатели.

Най-напред се налага да напомня едно характерно отношение на османския фиск към данъкоплатеца християнин: "неверникът" е длъжен да плаща данъци, в които е въплътена идеята за религиозно неравенство и дискриминация по верски признак. Това са *джизието* и т.нар. поземлено личен данък (*испенч*), равняващ се на 25 *акчета*. Последният има аналог при мюсюлманите, но е в размер 22 *акчета* и е диференциран в зависимост от имотното и брачното състояние на платците - 11 *акчета* за малоимотните и само 6 *акчета* за неженените. В предходната част на изложението сравних едно малоимотно мюсюлманско домакинство от баща и двамина незадомени синове със също толкова голяма християнска фамилия. Мюсюлманинът ще плати един път 11 *акчета* за себе си и по 6 за неженените синове = 23 *акчета*. Християнинът е задължен с три пъти по 25 *акчета* = 75 *акчета* - за иновереца не се предвижда категорията "малоимотен", дори и да е такъв. Получава се разлика от 52 *акчета*. Да заместим малоимотния мюсюлманин с пълноценен стопанин, пак с двамина сина. Дали насреща му ще стои малоимотен или имуществен християнин няма значение, щом се плаща все 3 пъти по 25. Мюсюлманинът обаче ще плати 22 + 6 + 6 = 34 *акчета*. Тук разликата е 41 *акчета*[200]. Като добавим и джизието, платимо приблизително по 1 златна монета от платец годишно[201], то ще се разбере защо жизненият стандарт на неврокопските християнски домакинства е по-нисък от този на мюсюлманските в съотношение 1:2. Дотук с напомнянето. Да видим сега дали в характерния с ниската си доходност планински район на Западните Родопи данъчната преса е достатъчна причина в очите на родопчани, за да се отметнат от християнството.

Според регистъра от 1478-1479 г. обръщенци в исляма все още има само в Неврокоп и няколко на брой села, като единствено в града техният брой е по-значителен - 38 домакинства. В хинтерланда фамилиите на конвертитите достигат 15-16 в две от по-големите села. В най-многобройните случаи броят им е от 1 до 5 домакинства. Съдейки от характера на традиционните отношения в семейството през този период[202] е логично да се очаква, че преминаването към исляма не е акт на отделно взетия човек, а решение на цялата фамилия, начело с нейния глава. В османския кадастър съществуват огромен брой записи на преминали в исляма бащи и синове. Това може да е семейната група от родител и неженето още мъжко потомство или пък отделните домакинства на бащата и задомените му вече синове. Към тях може да са описани и

[200] Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическите параметри на средата*.
[201] Пак там.
[202] По въпроса вж. Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVII век, 245-265.

зетьовете на ислямизираната фамилия, което подсказва, че женихът вече се числи към рода на своята съпруга мюсюлманка, а не към този на запазилия християнската си вяра собствен родител. Само един малък пример за такива случаи:

В описа на неврокопското население от 1464-1465 г. има едва 12 мюсюлмански домакинства - първите конвертити в градската среда. Глава на едно от тях е един на име Хъдър[203]. В следващата регистрация от 1478-1479 г., когато домакинствата на обръщенците в Неврокоп вече са 38, нашият Хъдър вече не е между живите. Затова пък са описани неговите наследници: Касъм син на Хъдър, Хамза син на Хъдър, Караджа син на Хъдър[204]. Същото е и с някой си Иляс - също нов мюсюлманин в регистрацията от 1464-1465. При следващата поредна регистрация и той вече е покойник, но пък в документа са вписани тия негови родственици: Сюлейман син на Иляс, Доган син на Иляс, Суле негов син и Хошкъдем негов зет[205].

Констатирайки из ранните регистрации минаването към ислям на цели семейства и родове, няма как категорично да се определи причината (причините) за отстъпничеството. Можем само да си позволим известна увереност, че в основата на всичко стои "икономическият аргумент". Състоянието на социалната среда подсказва тази възможност: представата за "мюсюлманско" в ежедневието на неврокопчани от втората половина на XV век се гради от поведението на новите господари в района (владелци на *зеамети* и *хасове*) и от промените в стопанските условия, предизвикани от новата мюсюлманската власт. През този период, да напомня, липсва изградена ислямска инфраструктура, която да влияе върху духовното пространство на местните християни. Така че в тези условия обръщенството изглежда продиктувано главно от желанието на отделни индивиди да се впишат подходящо в изграждащата се нова социално-икономическа среда (видяхме колко сполучливо Р. Булиет определя такива хора като "*иноватори*").

Османският кадастър от онова време предлага и друга една ситуация, която внася любопитен нюанс в протичането на ранното помюсюлманчване. Описът на християнското население в Неврокоп от 1478-1479 г. съобщава за лица с мюсюлмански бащини имена: Тодор Савджъ, Димо Турхан, Яни Турхан, Яни Касъм, Димо Хамза...[206] Ако надникнем в предходната регистрация от 1464-1465 г. ще забележим, че родителите на тези хора фигурират в описа на първите неврокопски конвертити. Как да си обясним положението, че техните синове със семействата си остават свързани с християнството? Вариантът, че главите на домакинства изведнъж се превръщат в екзалтирани последователи на исляма, а потомците им упорстват в християнството, не стои сериозно. Тази ситуация изглежда драматично, но едва ли се е случила. Струва ми се, че следното обяснение на нещата изглежда доста по-смислено:

203 Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, с. 127.
204 Пак там.
205 **Приложение**, BOA, TD 7.
206 Пак там.

Скоро след налагането на османския социално-икономически режим в Неврокопско се появяват първите ислямски конвертити, водени, както вече предположихме, от намерението да се впишат подходящо в новата обществена среда. Характерно за османската правова система е известен либерализъм по въпросите на мюсюлманския брак, допускайки "правоверни" да се женят и да водят семеен живот с "неверници". Наблюденията показват, че това било доста разпространено сред новите мюсюлмани, пък и не само сред тях[207]. Следователно, за нашия случай може да се приеме, че някои от съпругите на неврокопските обръщенци заедно с домочадието запазват принадлежността към християнството. И други извори от този период потвърждават допустимостта на мюсюлманския брак между "правоверен" и "неверничка". Няколко такива случаи предлага описът на мюсюлманите в Серес от 1464-1465 г., където са записани имената на християнки, съпруги на починали граждани мюсюлмани[208].

Сякаш най-логичният вариант за тълкуване на такива случаи, а може би и единственият, се оказва този: някои глави на християнски фамилии избират исляма, за да намалят фискалния натиск, докато останалата част от домочадието остава в Христовата вяра. Получава се наистина забележителна ситуация, при която в домовете на неврокопските конвертити мирно съжителстват два Бога - единият покровителства кесията, а другият се грижи за душата.

Само че не бива да си мислим, че османските правоведи подминават без внимание това неестествено за ислямската общност положение. Всъщност те успяват да гарантират интересите на култа в живота на хората по един особено убедителен начин - чрез наследственото право. Ето как изглежда това в решенията на *шейх юл-ислямите*:

"Въпрос [към *шейх юл-исляма*]: Някой си мюсюлманин починал като оставил син, който също е мюсюлманин, и дъщеря християнка. Може ли дъщерята да получи дял от бащиното наследство? Отговор: Не може".

Или:

"Въпрос: Някой си мюсюлманин починал. Преминават ли неговите ниви в наследство на сина му, който е християнин? Отговор: Не"[209].

Очевиден е стремежът ситуацията да бъде урегулирана така, че да гарантира присъствие без конкуренция на мюсюлманския Бог в семействата на обръщенците. Но пък и никой не заставя членовете на дадена фамилия да минават в исляма, щом като главата, да речем, се обяви за мюсюлманин. Обстоятелството обаче, че зад такова обръщенство надзърта материалният интерес (пък и в такива фамилии голяма част от духовността принадлежи на "неверничеството"), вече изисква прилагането на мерки, които да предопределят краен резултат в полза на исляма.

207 Т о д о р о в а, О. Православният брак през първите векове на османското владичество и предизвикателствата на исляма. - В: Религия и църква в България. С., 1999, с. 338.
208 Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, с. 158.
209 A b d ü r r a h i m E f e n d i. Fetawa-i Abdürrahim Efendi. Der-i Saadet, 1243 (H), p. 504, 524 (на арабица).

Лишаването от наследство на останалите верни в Христа членове на не докрай ислямизираните семейства изразява тъкмо това намерение.

Този интересен нюанс от историята на ранната ислямизация в Неврокопско също стои в контекста на причините от социално-икономическо естество. Трябва да се отбележи само, че в по-късните регистрации вече не се срещат синове християни с бащи мюсюлмани. За това пък ходът на все по-интензивното обръщенството от началото на XVI век нататък предлага друго едно забележително явление - рязко увеличаване броя на незадомените нови мюсюлмани. Как може да се тълкува това?

Всъщност, ако дадено домакинство желае да се отърве от плащането на верските данъци, предназначени за християнската *рая*, в исляма би трябвало да минат всички данъкоплатци от този фамилия - бащата и навлезлите в полова зрялост неженени синове. Обръщенството само на бащата не решава въпроса, защото *джизието* и *испенчето* на сина (синовете) продължава да тегне върху семейния бюджет. Видяхме също, че немюсюлманските потомци биват лишавани и от наследство... Съвсем разбираемо е тогава защо броят на неженените новообръщенци изведнъж се покачва: в исляма вече встъпват целите фамилии, или поне мъжете данъкоплатци. Всъщност ситуацията предлага и някои съществени особености и затова ще онагледя разсъжденията си с един от многобройните характерни примери. Нека той да е от селото Теплен, описано в регистъра от 1530 г. Списъкът на тамошните жители мюсюлмани изглежда така:

"Село Деплане [Теплен, Гоцеделчевско], с друго име Папа Вълкан, спада към Неврокоп.

Мюсюлмани:

Бехадър Абдуллах, *чифт*; Али Абдуллах, *чифт*; Мустафа Абдуллах, *чифт*; Иляс Абдуллах, *чифт*; Юсуф Абдуллах, *чифт*; друг Юсуф Абдуллах; Юсуф Касъм, *чифт*.

Хамза Абдуллах, *чифт*; Махмуд Хъдър, *чифт*; Мехмед Хъдър, *чифт*; Караджа Хъдър, *чифт*; Мустафа Хъдър, *чифт*; Хасан Мустафа, *чифт*; Иляс [нечетлив текст].

Юсуф Мустафа, *чифт*; Хасан Абдуллах, *чифт*; [друг] Али Абдуллах.

Неженени от споменатите [мюсюлмани]:

Мустафа Абдуллах; Иляс Абдуллах; Хюсеин Мирчо; Мустафа Мирчо; Али Саруджа; Курд Саруджа; Мустафа Юсуф.

Курд Юсуф; Али Грозьо; Мехмед Гьорго; Вели Иляс; Юсуф Иляс; [друг] Мустафа Абдуллах; Юсуф Карагьоз.

Джафер Абдуллах; Али Димитри; Насух Мустафа; Мустафа Димитри; Юсуф Димитри; Иляс Димо; Меми Димо.

Мустафа Велчо; Ширмерд Богдан; Бали Хъдър; Мустафа Махмуд; Караджа Мустафа; Караджа Димо; Байрамлу Димо.

Хасан [нечетлив текст. По-нататък следва описът на жителите християни]".

Ще ни е нужна и синоптичната част на описа:

"*Чифт* - 17 [мюсюлмани], *акчета* - 374. Неженени [мюсюлмани] -

29, *акчета* - 174. *Испенч* от 37*ханета*, 925 *акчета* ; неженени [християни] - 2, *акчета* - 50; вдовици - 12, *акчета* - 72”[210].

Да видим и как изглеждало селото 10-15 години преди това според съкратения регистър от 1519 г.:

“Село Теплане, спада към Неврокоп. *Ханета* мюсюлмани - 11; неженени - 3; *ханета* неверници - 68; неженени - 10; вдовици - 3”[211].

За периода между двете регистрации пълноценните мюсюлмански домакинства в селото нарастват с 6 (64.7%), а неженените - с 26 души (867%!). Християнските домакинства пък спадат близо наполовина, а неженените - 5 пъти. Очевидно това намаление не се дължи само на ислямизация, а и на някакви демографски причини. В регистъра от 1524-1537 г. домакинствата на новите мюсюлмани (т.нар. Абдулласи) броят 9. Останалите са на хора с мюсюлманско лично и бащино име - това са фамилиите на конвертити от 2-3 поколение.

Особено любопитен е анализът на неженените. От тях 5 души са синове на обръщенци от първо поколение, т.е. бащите им са записани сред пълноценните мюсюлмански домакинства като Абдулласи - значи семейства, чиито членове целокупно са скъсали с християнството. Сред неженените обаче преобладават лицата, записани с мюсюлманско лично име и християнското име на своя баща или пък със служебното Абдуллах. Следователно тези правоверни идат от семейства, които все още принадлежат на християнството; в списъка на “неверниците” от селото лесно могат да бъдат открити имената на техните бащи и братя.

Какво означава това? На първо време, че повечето християнски семейства в селото имат неженени синове мюсюлмани. Получава се тъй, че на всяко второ християнско *хане* се пада по един неженен новообръщенец в исляма. Ако не вземем това под внимание, има доста да се чудим на странните демографски показатели в неврокопските села, както е впрочем и в нашето село Теплен: на 17 мюсюлмански домакинства се падат 29 неженени, а на 37 християнски - едва двамина. Второ, няма никакво съмнение, че тази ситуация е предизвикана от намеренията на фамилиите да намалят фискалното си бреме. И то в оня момент, когато момчето влезе в половата си зрялост и попадне сред платците на *джизие* и *испенч*.

Съсредоточих вниманието на читателя върху Теплен съвсем непреднамерено. Сам той може да се убеди от приложението, че ситуация, подобна на горната, съществува едва ли не във всяко селище, където ислямизацията на местните хора е в ход. Но да отбележа все пак още няколко характерни населени места: Туховище, Блатчен, Вълкосел, Слащен, Долно Дряново, Колош, Любан, Избище, Лъкавица, Дъбница, Владиково и т.н. и т.н. Емблематични са селата Осеница с 51 пълноценни мюсюлмански домакинства и 63 неженени, срещу 24 християнски дома-

[210] **Приложение**, BOA, TD 403.
[211] Пак там, BOA, TD 70.

кинства и нито един неженен; Русково - 3 пълноценни мюсюлмански домакинства и 14 неженени, срещу 4 християнски и отново неженените липсват...[212]

Всичко това разкрива не само предимно икономическата аргументация на ислямизационния процес - струва ми се постигната цел на извършените дотук наблюдения и анализи. Покрай това се откроi и най-рано деструктурираното от проникващия ислям пространство на българите - християнското семейство. В условията на иноверното господство, по принцип, то трябва да е естествената среда, съхраняваща етническата и културната идентичност на етноса[213]. В огромната част от селищата в Западните Родопи и Поместието обаче българохристиянското семейство така и не успява да изпълни историческата си роля. Тук данъчната преса и религиозната дискриминация попадат в неблагоприятна комбинация със специфичната природо-географска, стопанска и духовна среда, което и предопределя историческата обреченост на християнството в тази част от българските земи.

И така, в обсъжданата дотук причинна обусловеност на ислямизационния процес се откроиха каузалности от духовно и политико-икономическо естество, чиито обект не може да е друг, освен християнската *рая* на султана. В такъв смисъл се налага да заключим, че съществуват външни обстоятелства, произтичащи от характера на самата власт, непосредствено въздействащи върху религиозното поведение на хората. Разглеждайки тъкмо тези външни обстоятелства българската историография видя в тях целенасочена политика на османския режим за промяна на религиозната ситуация в завладените земи в полза на исляма. Тя намирала израз в траен упорит натиск върху християнското население - като се почне от въоръжени акции и терор за налагане на "мохамеданството" и се стигне до разнообразните форми на икономическа принуда[214]. Затова никак не е чудно, защо и днес в най-общите исторически представи на българското общество се е вкоренило схващането, че една от катастрофичните ситуации в историческото битие на етноса е насилствената ислямизация, "водеща в последствие и към народностна асимилация"[215].

Идеята за "държавна политика на масово помохамеданчване" произтича от постулата, че целокупното християнство се явява **обект** на ислямизаторските напъни на чуждата власт. По такъв начин корелацията **обект-причина** става очевидна, изразена чрез два подразбиращи се компонента: "поробеното" население от една страна и целенасочените насилствени действия на мюсюлманската държава - от друга. Опростяването на ситуациите обаче не допринася за изясняване на проблема. Това че изследвачите пренебрегват неговия социално-психологичен аспект

212 Пак там, BOA, TD 403.
213 Срв. Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVII век, 258-265.
214 Срв. В е л к о в, Асп., Евг. Р а д у ш е в. Османски архивни държавни документи за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в., с. 73.
215 Пак там.

засилва съмненията за преднамерено заобикаляне на вероятността обръщенството да е следствие от доброволен избор в полза на исляма. Още повече, че в последно време се появи предостатъчно изворов материал, даващ основания нещата да бъдат поставени в такава плоскост[216].

Вероятният доброволен избор днес поставя на изпитание историците в балканските християнски държави. Появата на този въпрос в изследваческото пространство изведнъж изкара наяве дълго трупания негативизъм в тълкуване историческото място и значение на мюсюлманските общности в историческия процес. Всъщност днешният изследвач трудно би допуснал, че християнската *рая* не е само **обект** на разнообразни ислямизационни инициативи, а чрез личния избор на отделни индивиди - и **субект** на промените в религиозната ситуация на Балканите.

Ситуационният анализ лесно ще отстрани целия този излишен драматизъм около феномена ислямизация щом установи причинната обусловеност на т.нар. доброволен избор. Ала това не може да се получи чрез постулирането на някаква последователна османска политика за "помохамеданчване" и етническа асимилация. Налага се нещата да бъдат разглеждани в тяхната причинно-следствена определеност. Фискалната система, верската дискриминация, жалкото състояние на православната църква, неблагоприятният географски и природоклиматичен фактор и пр., са все причини и обстоятелства, които мотивират решението на конвертита. Вече в определен момент от развитието на обръщенството, когато новите мюсюлмани в дадено населено място са малка и взаимно подкрепяща се група, защитните механизми на общността рухват. Хората се убеждават от опита на бившите си едноверци, че Божият гняв не ще се изсипе върху им, ако преминат към друговерците. Това обаче не прави решението им да скъсат с Христа по-лично. Обратното - то вече е взето в условията на духовна криза, когато под натиска на неблагоприятната среда пада и последната опора на вярата - страх от Бога.

Следователно, когато наблюденията върху изворите подозрително лесно създават впечатление, че индивидуалното преминаване в исляма е единствен резултат от лично решение на конвертита, се налага и внимателна оценка на средата - социално-икономическата, духовната, политическата... Няма опасност такава операция да представи целокупната християнската *рая* като изключителен **обект** на разнообразни ислямизационни действия; обстоятелството, че в някои части на българското пространство обръщенството достига огромни размери, а другаде въобще липсва, изключва тази възможност. По-скоро ще се открои онази характерна комбинация от причини, която прави ислямския прозелитизъм в определени райони логичен резултат от развитието на конкретни ситуации.

Но има и ислямизация, зависеща единствено от дългосрочните намерения на централната османска власт. Тук вече без колебание може

216 Вж. Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите..., 98-249.

да се мисли за вкарване на християни в исляма като елемент на държавната политика. Иде реч за еничерството. При него най-ясно личи положението на християнските етноси като **обект** на ислямизационни намерения, включващи упражняване на насилие (принудителното отделяне на момчетата от семействата им е точно това). Същевременно целенасочените действия на държавата се явяват единствената **причина** за това най-масово производство на нови мюсюлмани. Но колкото и странно да изглежда, тъкмо еничерството позволява наблюдения върху ислямизацията както в контекста на **обект-причина** (външно обусловената каузалност), тъй и от гледна точка на корелацията **субект-мотив**, изразяваща доброволното начало в обръщенството.

Ситуацията въобще не изглежда тъй странна при положение, че институцията на еничерството се разглежда в хода на нейното историческо развитие. Принудителната ислямизация чрез насилие над обекта (християнската *рая*), е присъща на първите две столетия (XV-то и XVI-то) от съществуването на корпуса, когато последователно се прилага законът за *девширмето*, известен сред българите като "кръвен данък"[217]. Това време може да се нарече първи, дори - класически, период на еничерството. Вторият - на промените, започва през XVII век и неговата отличителна черта е премахването на *девширмето*.

Кога точно е изоставено принудителното събиране на момчета за еничери, не е много ясно. В различни османски трактати се срещат противоречиви твърдения, няма единство и сред изследвачите. Някои са склонни да приемат, че "кръвният данък" е премахнат през 1639 г. от султан Мурад IV, други пък, че това става в средата или към края на столетието[218]. За българите например XVIII век почва с голяма акция за събиране на младежи за спешни попълнения в истанбулските поделения на корпуса. След възкачването си на престола през 1703 г. султан Ахмед III (1703-1730) отдалечава от столицата и двореца 800 еничери *бостанджии*[219], които се оказват в дъното на големи размирици срещу централното управление. Веднага след това новият владетел издава заповед за набиране на свежи еничерски попълнения от румелийските провинции, които в основната си част покриват днешните български територии[220].

---

217 За приложението на този закон вж. заповед на султан Баязид II (1481-1512) за събиране на момчета за нуждите на еничерския корпус в A k g u n d u z, A. Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuku Tahlilleri. Cilt II, Istanbul, 1990, p. 123-125. Този текст предлага един прелюбопитен детайл, който разкрива, че войнушката организация (съставена предимно от българи християни), изпълнява определена роля в насилственото събиране на момчета за еничери: "...И заповядах, щом като се събере необходимият брой момчета, те да бъдат разделени на групи от по 100 - 150 души, всяка от които да е описана в отделен регистър. *Кадиите* да връчат тези регистри на доверени лица [за охрана на групите], които да бъдат набрани от войнуците. Там, където няма представители на войнушкия корпус, достатъчно хора [за охрана] да бъдат набрани от *мюселлемите* [формирование на тюркменската племенна конница, бел. моя, Е. Р.] или пък от хората на местните *спахии*. Те са длъжни да предадат [момчетата] на *еничерския ага* в Истанбул като зорко охраняват групите, за да предотвратят някой да избяга или да се загуби по пътя".

218 Цв. Георгиева предлага подробен преглед на различните становища относно прекратяването на *девширмето*. Вж. Г е о р г и е в а, Цв. Еничерите в българските земи. С., 1988, 74-77.

219 Еничерско поделение, натоварено с охраната на султанските дворци и градини. Неговият началник - *бостанджибашията*, изпълнява задължения от полицейско-административен характер. Нему най-често възлагат привеждането в сила на смъртните присъди.

220 U z u n ç a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları. I, Ankara, 1984, p. 68.

Компетентният турски изследвач на еничерството И. Х. Узунчаршъ-лъ предлага сякаш най-приемливото становище относно отмяната на т.нар. кръвен данък. Този автор констатира, че през втората половина на XVII век интензивността на *девширмето* постепенно спада, но изворите му дават основание да приеме, че събирането на момчета продължава чрез спорадично провеждани акции докъм средата на следващото XVIII-то столетие[221]. Въздържането на централната власт от *девширме* се обяснява с перманентния натиск на еничерското съсловие за промени в реда за попълване на корпуса - иска се вакантните места да бъдат заемани с предимство от еничерски синове и внуци. Но дори когато *девширмето* е на път да изчезне, еничерството продължава да въвлича в редовете си хора от завладените християнски народи. Тук специално внимание заслужава едно явление, което едва ли случайно съвпада с постепенното превръщане на корпуса в затворена корпоративна организация. Става дума за следното.

Напоследък вниманието на изследвачите бе привлечено от т. нар. молби за доброволно приемане на исляма. Анализът на архивните наличности от този вид в Софийския османски архив разкри една много интересна особеност - процесът, който отразяват молбите, набира скорост и се масовизира от края на XVII век нататък[222]. В досегашните изследвания върху тези извори акцентът падаше преди всичко върху значението на социално-икономическите фактори в религиозното обръщенство; видяхме, че "икономическият аргумент" играе ролята на косвен натиск за преминаването на християни към исляма. Ала в много от молбите кандидат-мюсюлманите мотивират желанието си за принадлежност към ислямската общност със стремеж към място в еничерските редове. Тази важна особеност беше забелязана още на времето от българските османисти, но през комунистическия период тя беше подмината най-периферно[223]. Автоцензурата не позволяваше да се заяви еднозначно, че всъщност тук се сблъскваме с личностната **мотивация** на **субектите** чрез верско отстъпничество да се сдобият с привилегиите, осигурявани от еничерското звание. Няма по-добър пример на обръщенство без пряк или косвен натиск от страна на институциите, ще рече, обектът на ислямизация (християнската *рая*) може да се яви и като **субект** в разпространението на чуждата вяра. А междувременно властта ограничава действието на *девширмето*, корпусът се превръща в затворена система... Може би тъкмо това обяснява големият брой на молбите?! Тъй или иначе фактите подлагат на изпитание устойчиви исторически представи на българина, според които "кръвният данък" и еничерството са най-ярките символи на "мрачните робски столетия".

221 Пак там, 66-70.

222 Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, с. 100 и сл. Срв. M i n k o v, A. Conversion to Islam as Reflected in *Kisve Bahasi* Petitions: an Aspect of Ottoman Social Life in the Balkans, 211-220.

223 Д и м и т р о в, Стр. Предговор. - В: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, 18-19.

Прочее, така поставен проблемът няма за цел да разколебае основни стереотипи в отношението към собственото минало - много повече са доводите, щото еничерството да се възприема като форма на ислямизационния натиск, нежели като субективна мотивация за верско отстъпничество. Само че постъпването на еничерска служба като **мотив** за приемането на исляма изглежда обяснява някои страни на обръщенството из неврокопските села през втората половина на XVII - началото на XVIII век. Затова на следващите редове ще продължа да занимавам читателското внимание с този проблем.

Всъщност на подобни явления следва да се гледа по-широко - като на социална мотивация към ислям или, както е според Р. Булиет, социално обръщенство. Защото освен всичко друго, преминаването към ислямската общност издига обществения статут на конвертита едно стъпало по-нагоре; той се превръща от християнска в мюсюлманска *рая*. Новият мюсюлманин се сдобива с предимства в отношенията с администрацията, спестява си ред неудобства в ежедневието, отредени за християнската *рая*. При това битността на мюсюлманин има още едно твърде важно предимство - възможността за социална прекатегоризация от *рая* в т.нар. класа на военните (*аскери*)[224], при което отпада плащането на извънредните данъци *авариз* и *нюзул*. Ако пък конвертитът успее да се намести в еничерския корпус, той се отървава и от облаганията върху стопанската дейност.

Всичко това не е имагинерна, а напълно реална възможност, чиято реализация се наблюдава във феномена на "селските" еничери. Вече отбелязах, че в шуменските и делиорманските села техният брой около средата на XVII век вече е значителен[225], същото се оказва положението и в *казата* Неврокоп според подробния регистър от 1723-1724 г.[226] Оттам са взети и следните примери: в с. Мусомище има 30 еничери от 78 мюсюлмански домакинства, в с. Копривлен - 20 еничери от 52 мюсюлмански домакинства, в с. Ляльово - 12 от 51 и т.н.

Вижда се, че съотношението е значително, достигайки до половината от мюсюлманския жителски състав на селищата. Откъде се появяват тези еничери и какъв е техният произход?

Наблюденията върху подробният регистър на Неврокопско показва нещо много важно: въпросните еничери не са набрани по силата на *девширмето*, което си личи от мюсюлманските им бащини имена. Изключено е също това да са столични бойци, синове на еничери, изпратени на провинциална гарнизонна служба - тогава нямаше да попаднат в описа на селското население в *казата*. Тогава?

Ще се наложи да се върнем към историята на *девширмето*. От средата на XV век нататък етническият произход добива решаващо значение за формирането на османските управленски елити. Тъй като по правило военно-административната система се попълва с кадри, обучени в

[224] Вж **Първа глава**, *За властта и хората в държавата на Османовци.*
[225] Пак там.
[226] Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

еничерските школи към двореца, то почти всички служби в държавната администрация се оказват в ръцете на ислямизирани люде (т.нар. *девширмета*) от гръцки, албански, сръбски, български, италиански и пр. произход. Разработената система за прецизнен конторол в набирането на младежи за еничери трябва да предотврати възможността в корпуса и в управлението на държавата да попаднат "руси, перси, цигани и турци" - тъй се разпорежда султан Сюлейман I (1520-1566)[227]. Владетелят нарежда още да не се събират младежи от районите на Харпут, Диарбекир и Малатия (територии под силно кюрдско и шиитско влияние в Югоизточна Анадола). С голяма отговорност следва да се пристъпва към събирането и в районите от Караман до Ерзурум, тъй като там християнското население също било примесено с тюрки, грузинци и кюрди. "Който от събирачите наруши тази моя заповед и вкара чужденци сред чистокръвните ми роби - приключва Сюлейман I, - да бъде проклет 120 хил. пъти от Пророка!"[228]

Но има и едно изключение, допуснато далеч преди времето на Сюлейман I от неговия пра-прадядо султан Мехмед II Завоевателя (1444-1446 и 1451-1481). По времето на този владетел контролът върху събирането на младежи за еничери също е на висота: корпусът се попълва изключително с деца на балкански християни, което се следи чрез неколкократни медицински прегледи. Чрез тях трябва да се предотврати проникването в еничерските среди на обрязани тюркомюсюлмани. Отговорността за това носи главният лекар на султанския сарай - член на комисията по приемане на наборите.

Скоро след завладяването на Босна обаче, Мехмед II отстъпва пред настояванията на тамошните обръщенци в исляма, щото децата им да бъдат допуснати в редовете на еничерството. Така се стига до известното "босненско изключение", когато в корпуса се появяват и *сюннетлии*, сиреч обрязани младежи, синове на приелите наскоро исляма бошнаци[229]. Възможно е в такъв смисъл да се допусне, че неврокопските "селски" еничери се явяват резултат от подобно "изключение". Както и това, че то започва да действа някъде през първата половина на XVII век[230]. Така се оказва, че влизането в исляма на неврокопските селяни разкрива по-късно пред потомството им възможност за включване в

---

227 U z u n ç a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları. I, 20-21.

228 Пак там.

229 Пак там, с. 18. Р а д у ш е в, Евг. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV - XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели). - Историческо бъдеще, 1998/1, с. 80. Османската историопис разказва този епизод така: "Когато Завоевателят на Константинопол, Негово величество султан Мехмед хан, благоволи да се насочи със своите войски към Босна, местната *рая*, узнавайки за силата и мощта на Негово величество падишаха - опора на света, единодушно се явила пред него и коленичила пред султанското стреме. Когато цялата босненска *рая* отведнъж приела правата вяра, Негово величество падишахът - опора на света, разбра, че това не е лош народ. Той каза на удостоените с честта да приемат исляма: "Готов съм да ви дам, каквото пожелаете!" Тогава те помолили: "Нека да се извършват набори за еничери по нашите места". Султанът се съгласил и повелил да се събират *аджеми оглани* от Босна. И оттогава ги събират независимо дали момчетата са обрязани или не". Вж. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. Перевод и сост. И. Петросян. Москва, 1987, 54-55.

230 Този хронологичен маркер поставям по аналогия с най-ранните известни засега извори за многобройно еничерско присъствие по селата в Делиормана и Шуменско, които са от този период. Вж. BOA, TD 718.

редовете на платената еничерска армия. Това става по време, когато събирането на християнски младежи за нуждите на корпуса вече е ограничено с тенденция да бъде окончателно премахнато[231].

Продължавайки напред с аспектите на социалното обръщенство се налага да бъде изтъкнат един факт, останал досега незабелязан, по-скоро премълчаван, в българската османистика: верският данък *джизие*, платим само от християните в османската държава, се събира главно от еничери[232]. Тази дейност носи големи парични облаги от злоупотреби с фискалната дейност и затова нека видим как по-конкретно ставало това.

Още през 30-те - 40-те години на XVII век османският политически писател Кочи бей отбелязва в съчинението си *Рисале*: "От известно време Шестте полка (конната еничерска гвардия на султана, бел. моя, Е. Р.) се сдобиха с правото да събират приходите на държавата. Те сложиха ръка върху данъчните регистри, които разпродават на събирачи... Те от своя страна събират данъците в завишен размер..."[233] Архивната документация напълно потвърждава думите на османския автор. Във фискалните регистри лесно може да бъде установен механизмът, чрез който еничерството се разпореждало с държавното благо. Всичко започва от централните ведомства на властта: най-често управленски кадър от високо ниво се сдобива с данъчен регистър за събиране на *джизието*, който незабавно продава на предприемчиви еничери. Те заминават из провинциите в качеството на данъчни агенти (събирачи и писари), където ги очаква тяхно доверено лице, притежаващо паричен капитал и ориентирано в местните условия. Тази най-обща схема ще илюстрирам с пример от неврокопския данъчен район. Според регистъра за събирането на *джизието* през финансовата 1600 - 1601 г. всички събирачи на данъка от европейските владения до един са от султанската еничерска гвардия. Неврокопският списък на платците попаднал у хора, произхож-

231 В българската историография са правени опити за обяснение генезиса на извънстоличното еничерство и ролята му в провинциалната икономика. Вж. Г е о р г и е в а, Цв. Еничерите в българските земи, 116-192. Яснота обаче по въпроса за "селските" еничери няма. Едва ли тяхната поява извън градовете би могла да се обясни само с икономически причини като навлизане в селското земевладение и създаване на чифлишки стопанства. Изглежда властта е принудена от военните си нужди да набира бойци от определени райони, без засега да е ясно защо това са тъкмо Североизточна България и Западните Родопи. Но мощното разпространение на исляма там при всички случаи е в пряка връзка с появата на "селските" еничери. Отправна точка за разсъждения предлагат наблюденията на Стр. Димитров върху положението в Добруджа по време на Руско-османската война 1787-1791 г. В тогавашната напрегната военна обстановка централната власт е принудена да попълва бойните си редове, привличайки към военна служба местни мюсюлмани. Вж. Д и м и т р о в, Стр. Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. С., БАН, 1981, с. 268, 295, 302, 305 и др. В тази връзка е възможно да се мисли, че по време на Австро-османската война 1683-1699 г. и особено по време на войната на Портата с Австрия и Венеция от 1716-1719 г., централната власт прибягва до събиране на войници от мюсюлманското население в Македония и Родопите, записвайки го в редовете на местните военни формирования. Това обаче далеч не решава въпроса как родопските селяни се появяват в редовете на еничерския корпус. В регистъра от 1723-1724 г. "селските" еничери са описани с номера на военното подразделение, към което принадлежат. В Османския архив - София открих регистър на столичното еничерство от същия период и сравних имената на еничерите от двата извора според номерата на военните поделения. Удивителните съвпадения показват, че многобройните бойци, пръснати из родопските села, всъщност принадлежат към истанбулските еничерски подразделения, а някои от тях се числят и към султанската еничерска гвардия. Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873; срв. НБКМ, Ор. отд.,D 222, л. 4а, 10а, 62а, 81б и др.

232 Най-лесно читателят ще се убеди в това като разтвори Турски извори за българската история. Т. VII, С., 1986. Там ще види, че от XVI век нататък най-значителният приход на държавната хазна - *джизието*, се събира от многобройни представители на еничерското съсловие.

233 K o ç i B e y. Risale. Istanbul, 1939, p. 64.

дащи от самия град и съседните райони, което съвсем не е случайно - ефектът от дейността е много по-голям, когато се познават местните условия. На място, в самия фискален район, към събирането на данъка е кооптиран еничерът Коруджу Баки бей, жител на Неврокоп. Той пък от своя страна се явява човек на *дефтердаря* на дунавските области Абдюлбаки ефенди[234]. Този последният се явява най-важната фигура в операцията и затова заслужава няколко думи.

Абдюлбаки е *девширме* от Одрин. Преминава през дворцовите еничерски школи, след което получава назначение в централното финансово ведомство (*Дефтерхане*). Службата му в различните отдели го издига до върховете на финансовата йерархия - дунавски *дефтердар* и накрая *баш дефтердар*, който пост заема на три пъти. Висшият финансист участва и в дворцовите борби. По време на политическата криза около смъкването от престола и убийството на султан Осман II (1618-1622), той попада в списъка на висшите държавници, подлежащи на ликвидиране, но успява да се отърве[235].

В примера с Абдюлбаки ефенди и неговия неврокопски "екип" кръгът се затваря по следния начин: не случайно хората на *дефтердаря* в Западните Родопи произлизат от този край или принадлежат към местните богаташи и лихвари. Обичайна практика е те да изплащат задълженията на *раята* по *джизието*, след което разплащането става в натура от реколтата. По такъв начин се въртяла търговията със селскостопанска продукция - главно зърно, - която, изкупена на ниски цени срещу дълг, сетне се продава по тържищата с голяма печалба. Много е вероятно тъкмо тази продукция да стига до европейските пазари през намиращите се в близост пристанища на Бяло море. След като търговията със зърнени храни е под забранителните режими на държавата, то единствено влиятелното еничерство със своите представители във висшата администрация е в състояние да заобикаля държавните монополи чрез изобретените от самото него стопански и финансови схеми.

Всичко това е нормално ежедневие за османските провинции[236]. Нека опитаме да си представим психологическия ефект от тия действия на еничерството. На първо време следва да се разделим с представата, че отделените от семейната среда младежи потъвали в неизвестност за близките си. Видя се тъкмо обратното - те не късат връзките с родния край, явявайки се там вече като **представители на властта**. Тази ситуация е повече от забележителна: пред платците на обременителния данък *джизие*, предназначен само за "неверници", се изстъпват като събирачи бивши едноверци и земляци. Безобразията, за които научаваме от изворите при облагането на *раята*, се вършат именно от такива

234 НБКМ, Ор. отд., ф. 6А, а.е. 790, л. 26.
235 S u r e y y a, M. Sicil-i Osmani. II. Cilt. Matbaa-i Amire, 1257 (H), p. 2 (на арабица); D a n i ş m e n d, İ. H. Izahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi. Cilt II. Istanbul, 1971, 262-265.
236 Многобройни примери от това ежедневие могат да бъдат открити във фонд "Неврокоп" на Османския архив - София. Вж. напр. НБКМ, Ор. отд., ф. 126А, а.е. 72, 73, 76 (л.1-2), 78, 86 и т.н.

хора[237]. Има основания тогава Цв. Георгиева да предположи, че нашите деди дълбоко се отрекли от синовете си, знаейки, че са оръдие на чуждата власт[238]. Но дали ситуацията се отличава само с величав трагизъм? Съвсем не, щом предлага и такива унизителни епизоди:

"Ваше величество, бях удостоен с честта да приема исляма във Ваше присъствие... Тъй като досега не са ми дадени [мюсюлмански] дрехи, а не съм и обрязан, благоволете да ми посочите подходящо място за извършване на моето обрязване, след което да ме зачислите към Вашата високославна свита.... Новият мюсюлманин, [бивш християнски] свещеник".

Или: "Ваше величество, честит и могъщ падишах, закрилник на света!... Аз, Вашият роб, като се убедих в правдата на Аллах и единството на Божеството, като научих ясната религия и се заклех, станах мюсюлманин. Нека на пук на останалите неверници, робът Ви бъде облагодетелстван с охолство!..."

Или пък: "Ваше величество, честити и щастливи, султане мой! Аз, Вашият покорен слуга, слава на Бога, бях удостоен с честта да приема исляма, дори сам се обрязах.... Мустафа от Карлово."[239]

А какво да кажем за многобройните лични молби за приемането на исляма с цел постъпване в еничерския корпус? Може би преди да се даде отговор не ще е излишно напомнянето, че системата *девширме* е **причината**, превръщала векове наред местни балканци в мюсюлмани. В този най-конкретен смисъл християнската *рая* се явява **обект** на ислямизационен натиск като платец на т.нар. "кръвен данък". За мнозина обаче постъпването на служба при еничерите се превръща в **мотив** за приемането на исляма - един неизбежен резултат от безперспективността и дълбоката криза в средите на българското общество. Това състояние на етноса е доловено още на времето от М. Дринов, който пише: "Съвсем друго зрелище представлява български свет от началото на XVIII-тий век: ни една утешителна черта, на която би можил да се отпочине уморений от тежки теглила поглед, никакъв белег от духовен живот, в нищо не се явява народната свяст..."[240]

Това съждение неведнъж е било обект на критика от по-сетнешните историци[241], но Дринов изглежда съвсем прав, отнесем ли думите му към положението в Централните и Западните Родопи. Там в началото на XVIII век "български свет" действително представлява безутешно зрелище: ислямизационният процес достига апогея си, ясно и окончателно се очертават регионалните българомюсюлмански общности. В Неврокопската *каза*

---

237 Освен върху *джизието*, еничерският корпус слага ръка върху събирането на почти всички постъпления на държавната хазна - извънредни и обичайни данъци, облаганията върху животновъдната продукция, военните доставки и т.н. Не може да не се забележи, че при османците финансовата администрация е превърната в един вид продължение на военната организация на държавата - нормално състояние за авторитарните режими, при които милитаризацията на управлението е условието sine qua non за тяхното съществуване. Срв. Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век. (Монопол на *девширметата* върху властта - първи и втори етап). - Историческо бъдеще, бр. 1-2/1999, 36-37.

238 Г е о р г и е в а, Цв. Еничерите в българските земи, с.93.

239 Вж. у Р а д у ш е в, Евг. Някои черти от структурата на османското общество през XVIII век (към оценката на "Паисиевия век"). - В: Studia in Honorem Professoris Verae Mutafcieva. С., 2001, 309-311.

240 Д р и н о в, М. Отец Паисий. Неговото време, неговата история и учениците му, с. 3.

241 По въпроса вж. Р а д у ш е в, Евг. Някои черти от структурата на османското общество през XVIII век, 301-304.

по това време над 2/3 от селата вече са изцяло помашки, а доста от тях са пълни със "селски" еничери. Прочее това е максимумът пространство, което ислямът успява да овладее в Западните Родопи и долината на река Места - то вече е напълно достатъчно, щото този край да бъде определен като преобладаващо мюсюлмански. Доста по-късно В. Кънчов заварва приблизително същото съотношение между българохристиянски и българомюсюлмански села[242], това е положението горе-долу и днес.

Смисълът на историографските митове за ислямизацията

Разсъждавайки върху историчния характер на човешкото битие немският философ Х.-Г. Гадамер твърди, че смисълът на една житейска съдба е специфична цялост, оформена не от нейния край, а от една смислообразуваща среда. Не около последното, а около решаващото преживяване се образува значението на цялостта; един миг може да бъде решаващ за цял живот, заключава Гадамер[243].

Идеята за "решаващото преживяване" в конкретна "смислообразуваща среда" е ключът, който опитвам да приложа към разгадаване същността на религиозното обръщенство в една отделно взета част от балканското пространство под османска власт. Решаващият миг в битието на нявгашния родопски конвертит, определил и съдбата на потомството му, несъмнено е преминаването към господстващия ислям. Съвкупността от всички индивидуални "решаващи битието преживявания" съставлява **процеса** на обръщенството. Той е детерминиран от значими причини и мотиви, из чиято **среда** произлиза цялото, и в която то е единствено разбираемо.

Изграждането на понятие за среда (социално-икономическа, политическа, културно-религиозна...) изглежда най-сложната част от задачата. Историкът на ислямизацията прекрасно разбира, че успехът му зависи от възможно най-пълното разкриване на цялото многообразие от обстоятелства, дало смисъл на религиозното поведение на безчет конвертити. Но редом с това същият историк е наясно и с главната трудност - хетерогенността, недостигът и фрагментарността, а в много случаи и несигурността на изворите, с които е принуден да работи. Към това трябва да се добавят и идеологическите ограничения, а и самоограниченията, които тегнеха върху българските изследвачи по време на комунистическия режим. Затова едва през последните години българската историография опитва да осъществи едни по-ползотворни наблюдения върху историята на отделните пространства - социалното, религиозното, културното - и на поведението на групите в тях[244].

---

242 К ъ н ч о в, В. Македония. Етнография и статистика, 194-196.

243 Г а д а м е р, Х.-Г. Проблемът за историята в най-новата немска философия. - В: Г а д а м е р, Х.-Г. История и херменевтика. С., 1994, с. 39.

244 Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVII век. С., 1999; Г р д е в а, Р. Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в средата на XVI век. . - В: Българският шестнадесети век. С., 1996; пак там, И в а н о в а, Св. Малките етноконфесионални групи в българските градове през XVI - XVII век; Т о д о р о в а, О. Православната църква и българите XV - XVIII век; С ъ б е в, О. Османските училища в българските земи XV - XVIII век. С., 2001.

Европейската историография отдавна демонстрира как реконструкцията на реалности от битието на индивидите и групите в един географско-социално-културен комплекс разкрива по адекватен начин смисъла на големите исторически движения. За Ф. Бродел този път минава през наблюденията върху "дългата и скучна история на всекидневието", за да стигне до осмисляне на "дълговременните движения в историята". Немската философско-историческа мисъл също е пристрастна към такъв подход, оценявайки го с краткото "от реалността към тоталността". Но не пропуска да подчертае, че тоталността не е завършено цяло на протеклата до съвремието история, а се изгражда от **среда**, от едно центриращо значение[245].

Когато се отбелязват сериозните намерения на българските изследвачи да разкрият османските реалности в духа на модерната европейска историография, следва да бъде отчетено едно важно обстоятелство, неблагоприятно за самите тях. Опитът за доближаване към реалностите чрез новоразкрити извори и нови подходи среща съпротивата на една трайно изградена представа за османска историческа среда, претоварена от митове. Още на времето Фр. Ницше пише, че "неисторическото и историческото са в еднаква степен необходими за здравето на отделния човек, на един народ и на една култура"[246]. Той добавя още, че историческото самосъзнание може да бъде различно по вид - съхраняващо, формиращо образци и чувстващо упадък. В равновесието на тези различни начини да се прави история би трябвало да се запази пластичната сила, само чрез която е способна да живее дадена култура. Тази пластична сила се проявява в интуитивната нужда от един "обкръжен с митове хоризонт", който да балансира мощта на историческото просвещение[247].

Това "несвоевременно размишление" на Ницше по забележителен начин се отнася към българския контекст. Тук, според схемата на немския философ, можем да наблюдаваме ситуация на нарушено равновесие между различните начини да се прави история. Става дума за следното: два от видовете историческо самосъзнание - съхраняващото и формиращото образци, са постоянно провокирани от едно характерно чувство за упадък, предизвикано от спомена за многовековно "турско робство" и последвалите го унижения от балканските съседи. Така много от представите за преживяното се съхраняват и възпроизвеждат в писаната история с претенцията, че тъкмо в тях е кодиран смисълът на историческото ни битие. Затова хоризонтът на българската историопис върху османския период се оказва не само обкръжен, но и претоварен с митове. Ситуацията далеч не придава нужната пластичност на националната култура, а създава комплекси, отхвърля възможността да се приеме и осмисли **другостта** като неизбежен исторически резултат.

245 Г а д а м е р, Х.-Г. Цит. съч., 38-39.
246 Н и ц ш е, Фр. Несвоевременни размишления. С., 1992, с. 90.
247 Пак там. Срв. Г а д а м е р, Х.-Г. Цит. съч., 41-42.

Може да се възрази, че нашата представа за история не съвпада с лишената от митове безкрайна пустиня на просветеното съзнание. Тази просветеност, напротив, е исторически **обусловена** и **ограничена**, тя е само фаза в осъществяването на съдбата ни. Х.-Г. Гадамер твърди, че "историческата просветеност погрешно разбира себе си, когато се мисли като лишена от съдба свобода на историческото съзнание. Което ще рече: историята е това, което ние винаги сме били. Тя е необходимото в нашата съдба"[248].

Проблемът обаче е в осмислянето на т.нар. историческа съдба. В "български вариант" нещата изглеждат обърнати. Тук обремененото от митове съзнание за историзъм доминира над историческата просветеност. И ако парафразираме Гадамер, то тогава историята е това, което сме искали да бъдем и искаме да сме. В такъв един смисъл историческият мит, а не историята (това което сме били), става необходимото в нашата съдба.

Има и още нещо. Когато модерната хуманитаристика поставя въпроса за мястото, ролята и смисъла на митовете в историческото познание, тя си представя твърде отдалечени времена в историята на човечеството, характеризиращи се с "примитивно мислене" (за разлика от епохата на научната мисъл). Съвсем по друг начин изглежда този въпрос, когато се изправим пред склонността на просветеното историческо съзнание да използва митологеми, произведени от легенди, предания, анонимни летописи и пр., за да обясни поставени от самото него проблеми. Най-често това приключва с моделиране на такива исторически представи, които днес наричаме съвременен или "**историографски мит**"[249] в смисъл на опит за реконструкция на миналото със спорен резултат.

В българската историография върху ислямизацията отчетливо се наблюдават два митологични пласта. Първият включва добре известната група от съмнителни "домашни извори", възприемани като автентични паметници на насилствената ислямизация по българските земи - главно в Родопите. Макар и не много на брой, въпросните източници послужиха за изграждането на най-популярния сред българите историографски образ на османската политика за "масово помохамеданчване", впечатляващ с ужасяващи акции на въоръжено насилие, убийства и погроми. Коректно е да се отбележи, че "домашните извори" винаги са предизвиквали съмнения в достоверността на описваните в тях събития и в автентичността на съставителството им. Още навремето М. Дринов, разглеждайки прословутото "Второ разорение на България", дава пример на критично отношение към подобни извори. Най-първо той бърза да съобщи, че "за кратката повест о времени второго разорения Болгарии може да се мисли, че е излязла из перото на Неофита Хилендарскаго (Бозвели)". Дринов не пропуща да отбележи и това, че изворът на автора е някаква неизвестна

248 Г а д а м е р, Х.-Г. Цит. съч., 47-48.

249 Сполучливо определение на Б. Алексиев за някои интерпретации на миналото на родопското население в историческите и етноложките изследвания. Вж. А л е к с и е в, Б. Родопското население в българската хуманитаристика. - В: Мюсюлманските общности на Балканите и в България. С., 1997, с. 101.

бележка и той се ползва от нея "по своему"[250]. (По-късно българските изследвачи ще забележат, че "оригиналите" на домашните извори за ислямизацията се оказват винаги изгубени, но у мнозинството историци това така и не доведе до сериозни размишления върху автентичността им).

"Известията, които срещаме тук - пише Дринов, - на пръв поглед се показват съмнителни, дори и невероятни..."[251] Затова ученият подлага на критичен анализ текста, посочвайки хронологичните несъответствия в него, след което предлага няколко предпазливи версии относно възможния ход на събитията и развитието на ситуациите. В крайна сметка Дринов заключава, че каквито и да са били описаните опустошения, те "не са разсипали все от Черного моря до Видин, нито пък са довършили християнското население в Крайдунавска България до такава степен, каквато ни се представя в повестта". Така още на времето, през далечната 1884 г., този изтъкнат български историк оставя пример на адекватно за времето си отношение към такива източници. Ала намекът на Дринов, че "Второто разорение..." не е автентичен исторически текст от XVI век, а късно съчинение от епохата на националното възраждане през XIX век, не даде повод на следващите поколения подир него за по-критичен подход към т.нар. "домашните извори". Появилите се междувременно още подобни свидетелства, предназначени да разкрият разпространението на исляма в Родопите, безпрепятствено и трайно навлязоха в научен оборот, дори станаха едни от най-солидните доказателства за жестоката османска политика на "помохамеданчване".

Упоритият критик на историческите митове за ислямизацията – холандският историк М. Кил, отбелязва, че в модерните български изследвания все пак "от време на време са възниквали съмнения относно автентичността на тези извори, но повечето историци заключават, че дори разказите за разорението на България и кампанията по насилствената ислямизация да съдържат грешки относно владетели и дати, в тях има все пак много историческа истина"[252]. Опонентите на Кил заявяват, че той "се заема с разбиването на отворени врати". Защото в българската историография още от 70-те години на XX-ия век има изградено критично отношение към най-разпространените митове относно ислямизацията[253]. Ала при холандския изследвач нещата стоят по-конкретно. Той вече не се ограничава само да напомня на българските си колеги несъстоятелността на "домашните извори", а ги призовава да "демаскират подобни писания", както това вече са сторили други европейски народи, прибягнали до фалшификации на епизоди от собствената си история, които не им харесват[254].

---

250 Д р и н о в, М. Историческо осветление върху статистиката на народностите в източната част на Българското Княжество. - Периодично списание на Българското историческо дружество. Кн. VII, С., 1884, 8-13.
251 Пак там.
252 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998, с. 59.
253 Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани? – Rhodopica, год. II, 1999, кн. 1, с. 142.
254 К и л, М. Цит. съч., 81-82.

Работата е там обаче, че митовете не са маски на историческата действителност, които разумът може с лекота да смъкне от нещата, за да се появят те пред нас такива, каквито се били. Защото на края на всяка критика на изворите и свидетелствата стои един последен критерии за достоверност, който не зависи от нищо друго, освен от това **какво смятаме за възможно и на какво сме готови да повярваме**. В този смисъл Стр. Димитров изглежда прав като подчертава, че "нищо не е в състояние да заличи обстоятелството, че в българската книжовна история има едно произведение, наречено "Летописна бележка на поп Методи Драгинов", което е оказало изключително въздействие върху умовете и поведението на българите през XIX и XX век, и което е стояло в основата на съдбовни политически и културно-религиозни решения"[255]. Звучи тягостно, но същият автор е прав и в това, че "всяко от тези измислени произведения е оказало по-силно въздействие върху общественото поведение и идеологическото развитие на българите, отколкото, да речем, творчеството на Теодор Траянов или "Чифликът край границата" на Й. Йовков... Те ще си останат като пример как една измислена история-повест може да породи много сериозни движения, стига да отговаря на някаква обществена потребност"[256]. Именно тази потребност, въплътена в убеждението, че нещата са протекли по начина, описан в "домашните извори", очертава границата на втория митологичен пласт в българската историография върху ислямизацията.

Знае се, че от османския регистров материал може да се извлече приблизителна представа за количествените показатели и темповете в разпространението на исляма на Балканите. Разбира се при условие, че разполагаме с достатъчно извори от този вид. По-трудно ще ни бъде чрез наблюдения върху регистрите да си отговорим на въпроса: "защо и как броят на мюсюлманите расте?" Приемем ли обаче, че "домашните извори" са достоверни, ние вече сме разрешили този проблем. В тези съчинения "неизвестните летописци" съобщават, че ислямизацията се развива по инициативата на държавата или на нейни високопоставени служители: "През царуването на султан Мехмед IV излезе заповед да се потурчат българите..." (*Исторически бележник*); "...някой си Мехмед паша заплашил планинските села, че на връщане всичко ще заробят и ще изколят християните, ами да се потурчат" (*Беловска хроника*); "И Мехмед паша с много еничери дойде... и заповяда да изколят [населението]. Някой си Кара имам Хасан ходжа измоли пашата да ги опрости, ако се потурчат" (*Летописен разказ на поп Методи Драгинов*).

Същите съчинения съобщават и как се осъществява насилието: "С огън и меч турците успяха и потурчиха населението в следните села..." (*Исторически бележник*); "Хайде, какво чакате още, та не приемате ислама? Или чакате пред вас да се търкалят човешки глави?" (*Предание за помохамеданчването в Разложко*); "Мехмед паша заплаши, че... ще изколи

255 Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции..?, с. 143.
256 Пак там.

християните и ги съветвал да се потурчат...” (*Летопис на Пазарджишкия манастир “Св. Петър”*); “При помохамеданчването турците... избиха много мъже, жени и деца, които не склониха да приемат исляма” (*Исторически бележник*); “...всички планински села се потурчиха от страх... Едни се съпротивляваха и [тогава] убиха мнозина, за да се уплашат другите” (*Беловска хроника*); “Хасан ходжа за кашмер [подигравка] накара потурнаците, та разрушиха всички църкви от Костенец до Станимака - 33 манастира и 218 църкви” (*Летописен разказ на поп Методи Драгинов*).

И така, “домашните извори” твърдят, че обръщането на хората в ислям става по инициатива на османската държава чрез прилагането на въоръжено насилие и терор върху големи групи население. Това дава основание на българската историография от края на XIX – началото на XX век да изгради теорията за масовото насилствено помохамеданчване като официална държавна политика в Османската империя, а поколения изследвачи след това да се придържат към нея, прибавяйки нови нюанси. Прочее, този възглед не налага издирване на нови доказателства и задълбочаване на изследванията върху същността на религиозното обръщенство. По-скоро той изисква предложената от митовете вероятна ситуация да бъде потвърдена по най-убедителен начин в духа на историческия позитивизъм. Затова ислямизацията бе подложена на анализ в контекста на османските политически и социални реалности, за да се обоснове, че насилието и верската нетърпимост са иманентни на принципите, върху които е изградена империята.

Едно смущаващо обстоятелство присъства в тази схема: липсата на преки свидетелства от османски произход за масово и насилствено “помохамеданчване”. То обаче отстъпва пред всеобщата увереност, че “домашните извори” са достатъчни да компенсират мълчанието на османските архиви; в края на краищата никоя държавна администрация не би оставила подире си компрометиращи я следи. Тогава вече на преден план излиза най-важната задача: общите и твърде приблизителни количествени представи за разпространението на исляма, които предлагат фрагментите от османския кадастър, да бъдат “напаснати” към ситуациите и духа на османската епоха, описани в християнските летописи и хроники.

В това направление се работи дълго и ползотворно. Последното определение е употребено без всякаква ирония - в хода на проучванията си българската османистика разкри и обработи солидно количество османски изворов материал, публикува го в научен превод, предложи оригинални разработки, в някои от които пространството на мита е стеснено максимално. Когато обаче историческият позитивизъм на изследвачите се изчерпи поради липсата на достатъчно извори, неизменно се появява спасителният хоризонт на “домашните извори”. По този повод Стр. Димитров сполучливо отбелязва: “И даже да не искаме - пише той, - пак се натрапват на съзнанието епизоди от различните бележки и приписки - на Методи Драгинов, на Бельовския хронист и други незнайни грамотни

люде - за поход на "Мехмед паша", на "шест паши"..., за разсипването на българщината по време на този поход"[257]. Така че вторият митологичен пласт е изграден от многобройни опити да се обоснове с аргументи от изворите, предимно от османски произход, един имагинерен епизод от българското минало, наречен "масово насилствено помохамеданчване".

Забележително е, че историческият мит ситуира събитията почти изключително в Родопите. Не по-малко забележително е, че след като митологемата веднъж бъде легитимирана чрез историографията, впоследствие тя се превръща в модел при обясняване разпространението на исляма и из други части на българските земи. Още на времето ентусиазираният проучвател на родопското минало Ст. Шишков разпростира заключенията си относно характера на религиозното обръщенство в Родопите върху историята на етнорелигиозните процеси из всички ония краища, където след Руско-турската война (1877-1878) турците мюсюлмани остават по родните си места. Според този автор цялото това население в границите на възстановената българска държава е безспорно "българомохамеданско". Той убедено твърди, че през османската епоха ислямските конвертити от града губят езика си и бързо се асимилират под влияние на турската администрация, а по селата този процес тече в контакт с турски преселници от Анадола. За Шишков "турците в Делиормана и Източна Родопа са също от това смешение и с течение на времето се превърнали в окончателно турцизирани българи, но и там все ще са се запазили следи - утайки от българското"[258]. Авторът допълва, че в Централните и Западните Родопи "сливането" (турцизирането) още не е завършено. Ще рече, че заради нявгашната липса на анадолски заселници в планината, "помохамеданчените" хора там запазват българския си език за разлика от обръщенците в градовете и равнинните части. (Забележително е, че 50 години по-късно същата теза е "на въоръжение" в хода на насилствената асимилация на етническите турци в България).

За доказване историческата достоверност на митовете се разчиташе най-вече на ограничената изворова база на османския архив в София: фрагменти от кадастъра, малко единични документи и сравнително по-обилна документация около събирането на верския данък *джизие*. Относно интерпретацията на този материал с оглед доказване на предпоставени тези е казано не малко[259], може да се добави и още. На следващите страници ще се занимаем конкретно с някои от най-представителните историографски

257 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в. – Родопски сборник, I, 1965, с. 103.

258 Ш и ш к о в, Ст. Българомохамеданите (помаци). Пловдив, 1936, 10-12.

259 М у т а ф ч и е в а, В. За точните методи в областта на историческата демография. Някои бележки върху методиката в две нови монографии. - Ист. преглед, 1973, кн. 4; Д и м и т р о в, Стр. Мезрите и демографският колапс на българската народност. - Векове, 1973, кн. 6; М у т а ф ч и е в а, В. Още за "Точните методи" в историческата демография. - Векове, кн. 1, 1989; А л е к с и е в, Б. Цит. съч.; К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация; Ж е л я з к о в а, А. Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на балканските историографии. - В: Мюсюлманските общности на Балканите и в България. С., 1997; Р а д у ш е в, Евг. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV - XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели). – Историческо бъдеще, 1998/1; Срв. Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции..?

митове, призвани да обяснят различни страни на ислямизацията в Западните Родопи. Но преди това ми се ще да спра вниманието на читателя върху една по-обща ситуация в българските османистични изследвания.

Известно е, че в Софийския османски архив се съхраняват не малко документи, отнасящи се до събирането на данъка *джизие*. През 1942 г. Б. Недков обърна внимание върху значението на тези извори за проучване историята на българите под османска власт[260]. Студията му предизвиква интерес в Турция и две години след нейното обнародване в Германия тя се появява по страниците на списание "Belleten" - орган на Турското историческо дружество[261]. Първи представителен опит в полето на историческата демография чрез използване на масов изворов материал за *джизието* прави Н. Тодоров, предизвиквайки с труда си турския историк О. Л. Баркан на дискусия[262]. Междувременно Стр. Димитров успешно използва данни от *джизие* регистри, за да разкрие някои страни от демографското развитие и състоянието на етнорелигиозните отношения в Западните Родопи и долината на р. Места[263]. Не след дълго се появява и трудът на Хр. Гандев "Българската народност през 15-ти век" с впечатляващата теза за демографската катастрофа и биологичния колапс на българския етнос през XV век - резултат от османското завоевание. В нейната основа е вграден материал от подробните описи на земи и население (*mufassal tahrir defterleri*) и регистрите за *джизието*. Научната критика непосредствено отхвърли онези изчисления на Гандев, извършени чрез повсеместно отъждествяване на *мезрите* с разрушени и изчезнали селища. Не пропусна също да изтъкне и съмнителните резултати в историко-демографските реконструкции, постигнати въз основа на данни за събирането на *джизие*[264]. Всъщност самият Хр. Гандев усеща недостатъците на документацията за този данък, щом като определя похватите на османските регистратори като "странна манипулация", "абсурден факт", "произволност на числовите данни" и т.н.[265]

Тази ситуация е много показателна в следния смисъл: българската историография от онова време изглежда готова да заяви отношението си към етнорелигозните и демографски последици от османското завоевание и да го обоснове по убедителен начин. Използването на т.нар. числени методи - обработка, наблюдения и анализи върху масов статис-

---

260 N e d k o f f, B. Die Cizya (Kopfsteuer) im Osmanischen Reih. Mit besonderer Berucksichtigungvon Bulgarien, Leipzig, 1942.

261 N e d k o f f, B. Osmanlı Imparatorluğunda Cizye (BaŞ Vergisi). - Belleten, 8, 1944.

262 Т о д о р о в, Н. За демографското състояние на Балканския полуостров през XV - XVI в. - ГСУ, ФИФ, 53, 1965, No 2. Н. Тодоров използва в труда си регистър за събирането на *джизието* в Румелия през 1489-1491 г., съхраняван в Софийския османски архив (НБКМ, Ор. отд., ОАК 214/5). Баркан открива недостатъци в работата на Тодоров с извора и подлага труда му на сериозен критичен анализ. За тази цел турският изследвач публикува *джизие* регистър с една година по-ранен от съхранявания в София. Вж. B a r k a n, O. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatına ait Muhasebe Bilançoları. - Belgeler, Cilt I, Sayı 1, 1964.

263 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в.

264 Д и м и т р о в, Стр. Мезрите и демографския колапс на българската народност. - Векове, 1973, кн. 6; М у т а ф ч и е в а, В. За точните методи в областта на историческата демография. Някои бележки върху методиката в две нови монографии. - Ист. преглед, 1973, кн. 4.

265 Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15[и] век. Демографско и историческо проучване. С., 1972, с. 125, 127 и др.

тически материал, е най-подходящо за целта. Изворовата база, върху която може да бъде осъществено това, е ясна: османските подробни описи и данъчните регистри. Подробните описи на земи и население са с безспорни преимущества, но е знайно, че в Софийския архив извори от такъв вид не са в изобилие. Преобладават фрагменти от различни години и отразяващи броя на населението в едничка категория земевладение - *тимарското*; такъв материал по-скоро ще подведе изследвача, отколкото да му е от полза[266]. Така единствената възможност за работа с масови изворови данни, представителни ако не за всичко онуй, що наричаме български земи, то поне за една голяма негова част, се оказаха документите за *джизието*. Въпреки констатираните слабости, първоначалните резултати изглеждаха обнадеждаващи. Още повече, че това бяха слабости на приложената методика от отделни автори, а не на самите извори.

Прочее известният турският изследвач О. Л. Баркан, който има предимството да работи в необятния Истанбулски архив, още през 1964 г. изтъкна голямата стойност на *джизие* регистрите за историко-демографските проучвания. Но посочи и три неблагоприятни обстоятелства, с които изследвачите трябва да се съобразяват: този вид данъчни регистри не обхваща *вакъфската рая* - тя подлежи на отделна регистрация; не е обхванато и част от населението с т. нар. "специални задължения" към държавата - войнуците например, които просто не плащат *джизие*; и накрая най-важното - не е ясно какво съдържание влагали османските финансови служби във фискалната категория *джизие хане*, основна за статистическите изчисления[267]. Тук бих добавил и това, че изворите за *джизието* дават представа **само** за процесите сред християнското и юдейското население. Тъй че реконструираната демографска картина ще изглежда винаги непълна, ако не се намери начин да се разкрият актуалните тенденции и сред мюсюлманите.

Въпреки всичко тези извори съвсем доскоро нямаха алтернатива, поне за българските изследвачи на демографските и етнорелигиозните развития. Още повече, че от началото на XVII век нататък османците постепенно изоставят традицията си да поддържат подробния кадастър на земите и населението[268], известен повече като "*timar defterleri*". Това пък е още една причина, щото изследвачите да удостоят изворите за *джизието* с по-специално внимание. Наложилият се траен интерес у българските османисти към този вид документация беше овеществен в два представителни тома с научни преводи на материали от колекцията на Софийския архив и многобройни изследвания върху демографските процеси в българското пространство под османска власт[269].

Измежду всички изтъкнати дотук неблагоприятни обстоятелства около *джизието* едно от тях непосредствено заплашва **извършените вече** историко-демографски реконструкции с квалификацията "историографс-

266 Срв. М у т а ф ч и е в а, В. За точните методи в областта на историческата демография, с. 137.
267 B a r k a n, O. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatına ait Muhasebe Bilançoları, 3-5.
268 Ö z e l, O. Avarız ve cizye Defterleri. - In: Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve Istatistik. Ankara, 2000, 36-38.
269 За подробна библиографска справка и анализ на отделните приноси вж. Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, 17-34.

ки мит". Това са пренебрегваните доскоро наблюдения върху демографските параметри, характеризиращи мюсюлманската съставка на населението в завладените от османците Балкани. Да видим за какво става дума.

При положение, че няма поне приблизителна яснота около съдържанието на демографските процеси сред разнородното по верски признак население на Полуострова, всяко категорично заключение относно причините за спада на християнската му съставка ще изглежда съмнително. Да речем констатираното рязко съкращаване на *джизие ханетата* в българските земи под османска власт за периода от 40-те години на XVII век насетне. В случай, че отдадем това на преминаване към исляма, тогава би трябвало да се наблюдава съответно нарастване в броя на мюсюлманското население. Всъщност българската османистика не стои далеч от идеята, че положението през въпросния период се характеризира със загуби на етноса "...в резултат на масови репресии, ислямизацията и турцизирането му или изселването му извън пределите на българските земи или Османската империя въобще"[270]. Колкото до причини като епидемии, природни бедствия, глад и др. подобни, те "не дават основание да се твърди, че особено резкият и силно изразен спад в броя на немюсюлманските домакинства..., може да се обясни с този демографски фактор или поне само с него"[271]. Защото всичко това би трябвало да влияе "с не по-малка сила върху броя и на мюсюлманските домакинства на същата тази територия (българските земи, бел. моя, Е.Р.). Вместо това броят на мюсюлманските домакинства тук неудържимо нараства с темпове, които не биха могли да се обяснят нито с традиционното сред мохамеданите многоженство, нито с други причини от естествен характер"[272].

Очевидно авторката на тези редове Е. Грозданова трябва да доказва ситуация, която може да бъде наречена "*едните (християните) намаляват за сметка увеличаването на другите (мюсюлманите)*". За целта тя насочва читателите си към изследвачески приноси, които са в състояние единствено да убедят, че "това явление е подробно документирано с цифрови данни **и за предишното XVI столетие** (получер. мой, Е.Р.)"[273]. А откъде ще разберем, че положението е такова и през следващия XVII век - не става ясно.

Вярно е, че по страниците на подробните описни регистри (*mufassal tahrir defterleri*) от предходния XVI век изследвачите наблюдават увеличение на мюсюлманското население в доста балкански градове и села. В известна степен това се дължи и на религиозното обръщенство сред местните християни. За следващото XVII-то столетие обаче такива извори почти липсват и не защото българският архив не разполага с тях, ами защото османците просто не ги съставят повече. Вярно е и това, че документацията за *джизието* разкрива

[270] Г р о з д а н о в а, Е. Промени в демографския облик на българските земи през XVII век. - Ист. преглед, кн. 7, 1985, с. 31.
[271] С ъ щ а т а. Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989, с. 544.
[272] С ъ щ а т а. Промени в демографския облик на българските земи през XVII век. – Исторически преглед, кн. 7, 1985, с. 31.
[273] Пак там.

намаляване на християнското население през въпросния XVII век. Но за разлика от документацията на предходното столетие, където служебното име "син на Абдуллах" ориентира към първото поколение нови мюсюлмани, *джизие* регистрите не дават никакъв повод за категорична увереност, че намаленият брой християни е резултат на едната само ислямизация. Така че тук ни се внушава да приемем по аналогия и на доверие тезата за "загуби на етноса", причинени единствено от репресии и масова насилствена ислямизация.

Но какво пречи да приемем и това, че *джизие ханетата* намаляват освен поради ислямизация, а и по причини от демографско естество? За да разберем защо някои изследвачи се въздържат от този вариант, ще се наложи да разгледаме по-нашироко един пример от историята на *джизието* в Западните Родопи през първата половина на XVII век.

Този район с присъщото му мощно обръщенство в исляма всъщност предлага най-добрите възможности за заключения от вида "*едните намаляват за сметка увеличаването на другите*" - тук тази ситуация е напълно доказуема[274]. Разбира се, ако е налице нужният изворов материал. Съвсем доскоро българските османисти не разполагаха с такъв; той се появи едва след като почна сътрудничеството между османските архивохранилища на България и Турция през 1993 г.[275] А дотогава изследванията трябваше да се задоволят с няколко документа за събиране на *джизието* в района на Западните Родопи през XVII век. Този ограничен материал предлага следните скромни сведенията за броя на данъчнооблагателните единици (*джизие хане*):

Таблица 10

Брой на ханетата в Неврокопско според документи за облагане с данъка джизие в периода 1616 - 1665 г.[276]

Данъчен район	1616 г. *ханета*	1623-1625 г. *ханета*	1636 г. *ханета*	1654-1655г. *ханета*	1656-1657 г. *ханета*	1660 г. *ханета*	1664-1665 г. *ханета*
Вилает Неврокоп	1432	няма данни	няма данни	2053	2053	1553	1553
Допълнение към Неврокоп[277]	1589	1611	1623	-	-	-	-

[274] Вж. R a d u s h e v, E. Demographische und ethnographische Prozesse in den Westrhodopen im XV – XVIII. Jh. – Bulgarian Historical Review, 3-4, 2002, p. 3-49.
[275] Вж. R a d u s h e v, E. Introduction. – In: R a d u s h e v, E., R. K o v a c h e v. Inventory of Registers from the Ottoman Archive in Istanbul at the General Directorate of State Archives in the Republic of Turkey. Sofia, 1996.
[276] Вж. Турски извори за българската история. Издание на Главно управление на архивите при Министерския съвет (по-нататък ГУА). С., 2001, 282-284
[277] В османския оригинал – "tetimme-i Nevrekob"

Не е ясно какъв е смисълът от съществуването на два данъчни района "*Вилает* Неврокоп" и "Допълнение към Неврокоп". Не е ясно също каква територия покриват поотделно, но не ще съмнение, че заедно трябва да обхващат **всички** неврокопски села с християнско население. Само че до неотдавна нямаше откъде да научим какъв всъщност е техният брой. В регистрите за облагане с *джизие* от XVII век, съхранявани в Софийския османски архив, ще открием най-много 50-ина села[278]. Дали те представят цялата селищна мрежа на *казата* Неврокоп?

Според описите на земи и население от XV – XVI век, съхраняване в Истанбулския османски архив, *казата* Неврокоп включва близо 130 села с християнско население в тях. Щом като едва 50 от тях остават в регистрите за *джизието*, то възможните причини за това са две: или 80 селища престават да съществуват по някакви демографски причини (изглежда невероятно!), или пък тяхното население е преминало към исляма. Всъщност подробните и съкратени описи на Неврокопско, достъп до които вече имат и българските изследвачи, категорично ясно разкриват протичането на мощен процес на преминаване към исляма, започнал още през 60-те години на XV век[279]. Така към началото на XVII-то столетие населението най-малко в половината от тези 130 села вече е изцяло мюсюлманско. Тъй че оттук нататък спадът в броя на *джизие ханетата* не разкрива нищо повече от хода на религиозното обръщенство в неговата **заключителна фаза**. Тъкмо тук българската изследваческа практика предлага няколко впечатляващи историографски мита.

От горната таблица се разбира, че до 30-те години на века броят на *джизие ханетата* в "Допълнението" се запазва стабилен, дори отбелязва известен ръст. За "*Вилаета*" няма запазени данни. Към 40-те години на XVII век османската администрация **премахва** "Допълнение към Неврокоп", обединявайки всички селища, където са останали платци на *джизие*, в единствен данъчен район - "*Вилает* Неврокоп". Тук е много важно да се запомни, че промяната във фискалното райониране настъпва някъде в самия край на 30-те или началото на 40-те години на XVII век. Сега да видим що за села остават в списъка на данъчния район, наречен "*Вилает* Неврокоп".

При доскорошната липса на извори не беше възможно ходът на ислямизацията в Западните Родопи да се подложи на ситуационен анализ. Наличната документация не съобщаваше нищо повече от това, че през първата половина на XVII век *джизие ханетата* намаляват в около 1/3 от общия брой селища в района. Това безусловно се прие за сигурен белег на "помохамеданчване". Логично изглежда тогава твърдението, че на исляма му предстои лесна победа и там, където все още съществуват по-големи или по-малки групи християни и се плаща *джизие*[280]. Ала разширената

278 Документите са публикувани в Турски извори за българската история. Т. VII, с. 200, 303-304; Турски извори за българската история (ГУА), 41-42, 233, 249, 292, 325.
279 BaŞbakanlık Osmanlı ArŞivi (по-нататък BOA), TD 3, TD 7, TD 70, TD 403, TD 167, KuK 194 (Ankara).
280 Срв. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 104-108.

напоследък изворова база разкрива обратно на очакванията развитие: тъкмо въпросната 1/3 част от селата в района **трайно запазва** християнския си жителски състав. Подробният опис на *казата* от 1723 г. съобщава, че почти всички села от актуализирания през 1660 г. *джизие* район, са си все така християнски или с преобладаващо християнско население[281]. През втората половина на XVII век само няколко от тях минават изцяло в исляма: разположените в източните склонове на Пирин села Корница, Брезница и Лъжница, както и някои от родопския дял като Рибново, Осиково, Буково... Прочее, според подробните описни регистри от XVI век, обръщенството из тези селища вече е в ход още през първите десетилетия на столетието. Тъй че окончателното им минаване към исляма е закономерен завършек на един процес, продължил над 100 години. Колкото до останалите, според изворите те се запазват като християнски или преобладаващо християнски чак до края на османското господство в този край[282]. Доказват го и непосредствените наблюдения на С. Веркович[283] и В. Кънчов[284].

Ето затова с увереност може да се каже, че някъде около средата на XVII век в Неврокопско се очертава един постоянен състав от около 40 до 50 села, които по-нататък остават встрани от процеса на религиозно обръщенство. В някои от тях протича частична ислямизация и те формират не голямата група на смесените (в конфесионален смисъл) села. Важното в случая е, че всички те принадлежат към списъка за събирането на *джизието*, който нарекохме "*Вилает* Неврокоп". Оттук насетне, ако ще трябва да обсъждаме последвалото намаляване на *ханетата*, по-логично би било **да заложим на демографските фактори**, отколкото на ислямизацията (разбира се, без да се изключват отделни случаи на религиозно обръщенство). Какви са основанията за това?

В нашата *таблица 11* намираме "*Вилаета*" през 1654-1655 г. с 2054 *ханета*, докато за 1616 г. броят им е 1432. Нарастване на платците? - ще разберем дали е така след малко. Сега да видим какво става в "Допълнението". През 1616 г. броят на *ханетата* там е 1589. Следващите регистрации вече дават да се разбере и колко села са обхванати в този фискален район: 29 за времето между 1623-1636 г.[285] През този период се наблюдава стабилен брой на платците, дори е налице известно покачване на *ханета*. Малко по-горе обърнах внимание да се запомни обстоятелството, че в края на 30-те или в началото на 40-те години на века се извършва промяната в състава на неврокопския данъчен район за *джизието*, вследствие на която е ликвидирано т.нар. "Допълнение към Неврокоп". Това далеч не означава, че 29-те села отпадат от списъците за събиране на данъка, сиреч, преминали са към исляма. Тъкмо обратното, заедно с още 21 села те формират единствен данъчен район, който остава под името "*Вилает*

281 Вж. BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
282 BOA, ML. VRD. CMH. 210.
283 В е р к о в и ч, С. Топографическо-этнографический очерк Македонии. С. Петербург, 1889.
284 К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Т. X-XIII, 1894-1896.
285 Турски извори за българската история. Т. VII, 303-304; Турски извори за българската история (ГУА), 40-42.

Неврокоп". Следователно през първите четири десетилетия на XVII век платците на *джизие* в османската *каза* Неврокоп са намалели дотолкова, че се налага сливане на съществуващите дотогава два данъчни района. В числово изражение намалението изглежда така: от 3021 *ханета* общо за "*Вилаета*" и "Допълнението" през 1616 г., на 2053 *ханета* през 1654-55 г. или спад с 32% за период от 38 години. Очевидно тук се налага да мислим преди всичко за преминаване към исляма, в хода на което от данъчните списъци за плащането на *джизие* отпадат цели селища. В стеснения по обхват данъчен район остават 50 села. Но каква е тяхната по-нататъшна съдба, обхванати ли са и те от мощния процес на обръщенство в исляма?

Разбира се, че процесът се развива и тук - вече казахме, че в хода на следващите десетилетия няколко села от въпросните 50 стават напълно мюсюлмански. Това обаче **не дава абсолютно никакви основания да се твърди**, "...че именно тези три последни измежду изброените вече вероятни причини за рязкото съкращаване в броя на *джизие ханетата* (масови репресии, ислямизация и турцизиране, бел. моя, Е.Р.) са действали с особена сила в интервала между 1616 г. и 60-те - 70-те години на XVII век"[286]. Нещата не се променят в такъв смисъл дори от забележителния факт, че между 1656-1660 г. броят на *джизие ханетата* в Неврокопско рязко намалява от 2053 на 1553 (вж. *таблица 10*). Спадът от **500 *ханета*** за един къс период от 4 години е тъй впечатляващ, щото изявеният сторонник на идеята за масово насилствено налагане на исляма П. Петров заключава с категоричност: "Несъмнено това е могло да стане по пътя на ислямизацията"[287]. Не е далеч от тази мисъл и Стр. Димитров: "Така през средата на XVII век християнската религия в тези краища претърпяла истинска катастрофа. Всяко друго определение тук би било непълно... Около средата на XVII век българското население в Западните Родопи и Неврокопско било подложено на нов силен пристъп на ислямизаторски натиск, който нанесъл тежки поражения"[288]. А тъкмо проф. Димитров е преводачът на регистъра за неврокопското *джизие* от 1660 г., където четем следния впечатляващ текст:

"В списъка на неверниците, подведомствени на *казата* Неврокоп, преди имало 2053 *джизие ханета*, обаче голяма част от платците са измрели или са се разбягали и такова количество *джизие* не било по силите на наличните неверници. Преди известно време това било изложено и докладвано в столицата, откъдето било благоволено да им се намалят 500 *ханета*. Оставащите 1553 *ханета*, съгласно всесилната височайша заповед, по споразумение между *аяните* на *вилаета* и *раята*, се наложиха върху селата, които могат да понасят, а от онези, които не могат - се намалиха. Това е поправеният и новосъставен списък, написан на първия ден от месец *реджеб* 1070 (13. III. 1660) г." По-нататък следва списъкът на 51 неврокопски села, където имало платци на *джизие*[289].

286 Г р о з д а н о в а, Е. Промени в демографския облик на българските земи през XVII век, с. 31.
287 П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975, с. 179.
288 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 104-108.
289 Преводът е публикуван неколкократно в: Асимилаторската политика на турските завоеватели. С., 1962, 127-130; П е т р о в, П. По следите на насилието. С., 1972, 253-256; Турски извори за българската история (ГУА), 292-294.

Текстът е толкова недвусмислен, че изключва тълкуванията за целенасочена ислямизаторска акция. Но пък е възможно е да се мисли за "масови репресии" (вж. по-горе една от трите причини на Е. Грозданова), което съвсем подхожда на господстващата представа за "...бурно столетие от подробската ни история..."[290], когато през втората половина на XVII век "бил нанесен тежък удар върху българската народност..., време на голямо разпиляване на българското население и на ислямизирането му"[291]. При това влиянието на такива причини като епидемии, природни бедствия, глад, военни действия и пр., се отчита като скромно, а донякъде и спорно: "*Най-после епидемиите, гладът, природните действия и пр. не са фактор, който би могъл да влияе подборно, т.е. да предизвиква намалението само на немюсюлманското, а увеличение на мюсюлманското население* (курс. авт.)."[292] Това заключение, отнесено към конкретния наш случай, изисква доказателства, че "измирането и разбягването" засегнало в равна степен както християните, тъй и мюсюлманите. Ала при оскъдицата на извори това сякаш изглежда неосъществимо...

От доста време холандският османист М. Кил убеждава българските си колеги да отчетат трудните климатични условия на XVII век - наричан "малкия ледников период" - като един от факторите, който в комбинация с обръщенството в исляма, допринася за наблюдавания в регистрите спад на *джизие ханетата*. В една от последните си изследвачески работи той дори ни предлага кратка библиография на трудове върху ролята на климата в историята[293]. На тия страници Kiel извършва и наблюдения върху демографските показатели на християнското и мюсюлманското население в района на град Златица, за да установи, че в периода 1580-1642 г. християните там намаляват наполовина, а мюсюлманите - с 36%. За Кил спадът се дължи на два фактора: 1. Влошените климатични условия (рязко застудяване), което увеличава смъртността и заставя част от населението да мигрира към по-топлите равнини. Това положение засяга равно християни и мюсюлмани; 2. Констатираният по-голям спад сред златишките християни се дължи на известна ислямизация, която холандският изследвач открива и проследява по страниците на османския кадастър от въпросния период[294].

Тази демографска реконструкция стои доста убедително, най-вече защото М. Кил си е направил труда да извърши **наблюдения върху развитието на двете религиозни групи**. А дали е възможно нещо подобно да се направи и за Неврокопско?

Макар и недостатъчни за изграждането на една по-плътна картина, наличните извори все пак показват, че XVII век, особено неговата втора

290 Г р о з д а н о в а, Е. Промени в демографския облик на българските земи през XVII век, с. 21.
291 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 30-31.
292 Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, с. 545.
293 K i e l, M. Izladi / Zlatitsa. Population Changes, Colonization and Islamisation in a Bulgarian Mountain Canton, 15th - 19th Centuries. - In: Studia in Honorem Professoris Verae Mutafcieva. C., 2001, 182-183.
294 K i e l, M. Цит. съч., 178-179.

половина, предлага твърде неблагоприятна жизнена среда за **целокупното** население на *казата* Неврокоп. Няколко години след като от истанбулските канцеларии намаляват с 500 *ханета* задълженията на християните по изплащането на *джизието*, властта е принудена да облекчи и платците на данъка *авариз*, а това означава, че тази мярка вече покрива **цялата** *рая* на *казата* - християни и мюсюлмани. Извършено е намаление от 200 *ханета*[295], което най-приблизително отговаря на 500-600 домакинства. Трудно е да се каже какво точно кара централната власт да предприеме това, но едно е ясно: в Неврокопско липсвали платци на 200 *ханета* данък *авариз* ("измрели или са се разбягали" - нали такъв беше и поводът за намаляването при *джизие ханетата*?!).

Предположенията добиват по-конкретни очертания от следната султанска заповед за събирането на данъка *авариз* през 1723 г.: "...В *казата* Неврокоп са налични 1200 *авариз ханета*, но преди време, по повод на преминаващите военни походи, положението в района се усложни и бе взето решение, че докато спрат походите задълженията на населението по изплащане на *авариза* и *нюзула* се намаляват с 1/3. През 1100 [26. X. 1688 - 14. X. 1689] г. въпросната 1/3, представляваща 400 *ханета*, беше приспадната[296], а останалите 800 *ханета* бяха още веднъж намалени с 13. Пръсналата се от военните действия *рая*, след като се върне по местата си, заварва имуществото си разграбено от останалото по местата си население на *казата*. Ограбената по този начин *рая* не може да се издължава на държавата. Да се забранят и да не се допускат повече такива насилия."[297]

Допълнително детайли около ситуацията в Западните Родопи предлага едно изложение на неврокопския *кадия* до централната власт, дало повод за издаването на горната султанска заповед. То е много показателно, защото предлага погледа на самото население към собственото му положение: "...беше разпитано населението на казата за неговото положение. Хората заявиха: повечето от нашите села са разположени в планински и каменисти местности, а поземлените участъци в много случаи не са подходящи за земеделска дейност. Освен това, през 1110 [10. VII. 1698 - 28. VI. 1699] и 1130 [5. XII. 1717 - 23. XI. 1718] години, повечето села ги сполетя страшна чума, много от хората пък се пръснаха по други места заради преминаващите през *казата* военни походи. Така че по никакъв начин не можем да съберем сили за плащане на изискваните *авариз ханета*"[298].

Оказва се, че през последната четвърт на XVII - началото на XVIII век неврокопчани са сполетени от най-страшните опасности, които постоянно дебнат тогавашния човек - "черната смърт" (чумата) и преминаващи през района военни походи. И двете беди не правят разлика между християни и мюсюлмани, затуй и последиците **за цялото население** са съкру-

295 Срв. НБКМ, Ор. отдел, D 368 с пак там, ф. 126, а.е. 94.
296 Очевидно във финансовите канцеларии допускат неточност. Видяхме, че първоначалното намаление от 200 *ханета* е извършено някъде в края на 60-те - началото на 70-те години на века. Вече през 80-те години следват нови две последователни снижения с 200 и след това с още 13 *ханета*.
297 Mevkufat Kalemi 2873.
298 Пак там.

шителни. Подробният регистър от 1723 г. предлага картината на една истинска демографска катастрофа. Първото впечатление за катастрофични събития иде от многобройните глави на домакинства, вписани в графата "починал", чиито имоти са отметнати като "запустяло, разрушено". Покрай това вниманието привлича несъразмерно големият брой вдовици почти във всяко село - било християнско или мюсюлманско. Тук-там са отбелязани ранени и нетрудоспособни мюсюлмани. Изобилстват отметките "забягнал", отнасящи се както за християни тъй и за мюсюлмани. Емблематично обаче е масовото бягство на мюсюлмани от станалия твърде опасен за тях роден край. Една бележка към описа на помашкото село Рашово казва така: "Махала Дере гьолю, спадаща към споменатото село [Рашово]. През 1127 [7. I. 1715 - 26. XII. 1715] г. населението на въпросната махала забягнало и понастоящем, както се съобщава, живее в две новоосновани села в *казата* Филибе"[299].

Това не са обичайните наблюдения на чиновниците по данъчната регистрация, чрез които те периодично установяват текущите промени в броя на платците. Пред нас са констатациите за нанесени поражения от поредица извънредни събития, спрямо които фискът е принуден да реагира също тъй извънредно, съкращавайки броя на данъчните единици (*ханета*) в рамките на цяла една *каза*. Важното в случая е, че мярката се отнася **за цялото население**, без оглед на религиозната му принадлежност.

По-горе видяхме, че подобни съкращения се извършват и при събирането на *джизието*. Най-пълните засега наблюдения върху документацията за българските земи разкриват, че в хода на XVII век етносът не само че не отбелязва никакъв естествен прираст, "а по една или друга причина от данъчните списъци за *джизието* "изчезват" поне 1/3 от първоначално регистрираните немюсюлмански домакинства"[300]. Ето така кръгът се затваря и отново се изправяме пред въпроса: по какви причини *ханетата*, респ. християнското население, намалява?

Дотук опитах да убедя читателите, че изходът от този кръг е в разширяване изворовата база на изследванията. Всяко историко-демографско проучване с основание включва ислямизацията сред факторите, определящи развитието на християнските етноси под османска власт. Липсата на подходяща документация, която да дава най-обща количествена представа за мюсюлманите (каквато дават *джизие* регистрите за християните), се отчита от изследвачите като пречка пред установяването на "евентуален преход от едната в другата религиозна общност"[301]. Казано с други думи, изследваческата практика среща трудности в определяне съотношението християни-мюсюлмани, без което е невъзможно убедително да се обоснове "евентуалният преход" към исляма като главна причина за спадовете в броя на християнското население. Но това означава още, че вън от периметъра на наблюдения, или най-много по тяхната

299 Пак там.
300 Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век, с. 526.
301 Пак там, с. 40.

периферия, стоят пренебрегнатите причини от демографско естество. Затова напълно оправдани изглеждат съмненията, че конкретно-числовите анализи, извършени върху ограничената база на *джизие* документацията, най-често водят до неаргументирани изводи.

Съмненията се засилват още повече от обстоятелството, че този род изследвания привеждат допълнителна аргументация от известните с липсата си на историческа достоверност "домашни извори за ислямизацията". Те обикновено се появяват там, където **не достигат** аргументите в полза на извода, че спадът на демографските показатели се дължи в голяма степен на "османската политика за масово и насилствено помохамеданчване". Така намеренията да се съчетае позитивното историческо знание със сюжети от легендарен (митологичен) произход, неизменно превръщат изследваческия процес във фабрикуване на историографски митове.

Тук трябва да се изтъкне, че историографски мит се получава не само чрез привличане на източници със съмнителна историческа стойност. Това става и по обратния ред: чрез тълкуване на османския изворов материал с оглед доказване на предпоставени тези. Да видим за какво става дума.

Въпреки доскорошната непълна представа за количествените измерения на ислямското обръщенство в Западните Родопи, в историографията отдавна се настани представата за катастрофичните размери на процеса. Заповедта от 1660 г. за намаляване броя на *джизие ханетата* в неврокопския данъчен район с 500 - от 2053 на 1553, прави нещата да изглеждат още по-мрачни в очите на някои изследвачи. Видяхме, че проф. П. Петров без колебание заключава: "несъмнено това е могло да стане по пътя на ислямизацията". Но видяхме и това, че османският документ недвусмислено изтъква като причина за намаляване на *ханетата* " измиране и разбягване" на *раята*. Да си припомним, че тези събития протичат във вече стеснения по обхват неврокопски данъчен район за *джизието*, за който казахме, че включва 50-ина села, повечето от които **запазват** принадлежността си към християнството до края на османския период. Това е много важен факт, който иде да подскаже, че трябва да се отнесем с доверие към съобщението на османския чиновник за "измиране и разбягване", сиреч - да приемем, че спадът се дължи не на друго, а на демографски причини.

Преводачът на този документ – проф. Стр. Димитров, в тълкуването си допуска, че съставителят спестява важни обстоятелства. Според него "трябвало да е имало някаква екстрена, изключителна причина, която да е поставила Неврокопския край в по-тежко положение..."[302]. Ежедневието, пък било то и османско, едва ли може да поднесе на хората нещо по-екстрено от "измирането и разбягването"... Но в случая явно намерението е да се види дали е възможна връзката между резкия спад на *джизие ханетата* и ситуациите, пресъздадени в митовете за масовото "помохамеданчва-

302 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., с. 103.

не" на Родопите. Защото "...тези бележки (в т.нар. "домашни извори", бел. моя, Е.Р.) свързват "разсипването" на българското население в Западните Родопи не само с разбягване, а главно с помохамеданчването му"[303].

Работата обаче е там, че между голямото намаляване на *джизие ханетата* през 1660 г. и предполагаемите трагични събития в Родопите, описаните в "домашните извори", съществува **солидна** разлика във времето. Освен това един османски документ от **същата** 1660 г. съобщава за **идентична ситуация на "измиране и разбягване" и в съседната** *каза* Разлог. Съставителите му са по-словоохотливи, тъй че текстът вече не оставя съмнения за нещо премълчано или преиначено. Непосредствената географска близост на *казите*, абсолютното съвпадение във времето на описаните обстоятелства (неврокопският и разложкият документи не само че са от една и съща година, но и от един и същ месец - март), дават да се разбере, че в двата съседни района положението било едно и също.

Разложкият документ е съставен от "живеещите в *казата* учени, благочестиви хора, *имами*, проповедници, еничери, *спахии* и други бедни и немощни люде, и *раята*". Всички тия съобщават на столицата следното: "...по време на описването на [християнската] *рая* във *вилаета* [в см. Разложкия данъчен район, бел. моя, Е.Р.] били записани 883 *джизие ханета*. Обаче от времето, когато бе описана целокупната *рая*, та до днес, някои са напуснали родните си места и се заселили другаде, друга част пък е измряла, така че половината от записаните и регистрирани в новия имперски регистър [платци на] *джизие ханета* не са налице. Онези, които преди повече от 10 години са забягнали, вече са пръснати и загубени като платци. Поради това молим за благоволение [всички такива да се приспаднат от регистъра]". Изложението на местните първенци и християнската *рая* е взето под внимание в столичните финансови служби със следната резолюция: "...някои [от данъкоплатците] са измрели, някои пък напуснали местата си и отишли да живеят другаде, а повечето от останалата *рая* обедняла, поради което не било по силите й да плаща за такова количество *джизие ханета*. Като се прояви снизхождение към положението на бедната *рая*, да се намалят 120 *джизие ханета*"[304].

Ето най-съществените детайли в очерталата се дотук картина: 1. Християнското население в Западните Родопи рязко намалява. След анализ на османските документи може да се окаже, че спадът значително надхвърля досегашните представи; 2. Една от причините за това е разпространението на исляма, но очевидно – **не единствената**. Всъщност османските извори от предходното XVI-то столетие дават достатъчно сведения за разпространението на исляма сред християнското население на Западните Родопи, като причините са главно от икономически характер[305]. И да не можем да наблюдаваме хода

303 Пак там.
304 НБКМ, Ор. отд., ф. 128, а.е. 9. Пълният текст на документа в превод на Стр. Димитров е публикуван в: - Родопски сборник. Т. I, С., 1965, 319-322.
305 R a d u s h e v, Evg. Demographische und ethnographische Prozesse in den Westrhodopen. – In: Bulgarian Historical Review, 3-4, 2002

на този процес през следващия XVII век (за този период изследванията страдат от липса на достоверни извори), то документацията за предходното столетие стига, за да ориентира в развитието на нещата; 3. Ала безусловно ясно е и това, че разнообразни **причини от демографско естество** също оказват влияние върху спада на християнското население. Дори в много случаи **тяхното значение е решаващо**.

Следователно тук въпросът не е дали през османската епоха балкански християни преминавали към исляма или не. Конкретно за района на Западните Родопи, разкритият напоследък изворов материал по безспорен начин доказва, че в този край протича продължителен във времето процес на ислямизация, който обхваща огромни групи от местното християнско население. Тъй че е налице и масовост на обръщенството, за която настояват доста изследвачи. Остава проблемът около **технологията на религиозното обръщенство**. Той всъщност престава да съществува, ако "с лека ръка" се доверим на твърденията в "домашните извори" за специално замислени от османското правителство терористични акции за масово и насилствено производство на мюсюлмани. Всъщност наблюдаваните в османските извори резки спадове в броя на *джизие ханетата* досега най-често се тълкуват в полза на масовата ислямизация, постигната чрез периодични актове на насилие. При това действието на демографските фактори по правило се отчита като несъществено.

Стр. Димитров, който пръв констатира, че около 1660 г. броят на *джизие ханетата* в Неврокопския край силно намалява, изтъква обстоятелството, че османските наративни източници от онзи период не дават "никакви сведения за развихрилото се там ислямизиране на българите. Даже словоохотливият Евлия Челеби, който през 50-те - 60-те години прекосил Западните Родопи..., се въздържа да спомене и дума за населението и събитията из този край..."[306]

Дали пък в крайна сметка да не приемем, че османската страна притеснено мълчи за сторените злини, а единствено "домашните извори" представят ситуацията в истинската й драматична светлина? Стр. Димитров обаче не е склонен на този вариант: "Нуждата от обстоен критичен преглед на тяхната хронология ни заставя сега да отминем споменатите приписки"[307]. Той така и не се връща повече към тези извори в следващите си изследвания, заявявайки в края на творческия си път, че представляват нищо повече от "измислени произведения"[308].

Тук проблемът около хронологията на събитията наистина се оказва възлов. Очевидната липса на съвпадение във времето не дава възможност катастрофичните ситуации от "домашните извори" да се потвърдят със сведенията на османската архивна документация. Но в контекста на наложената в българската историография представа за османското

[306] Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., с. 103.
[307] Пак там.
[308] Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции..? с. 143.

господство е възможно да се мисли, че хората се "разбягват и измрат" именно в резултат на периодично прилагано насилие над християнското население; подразбира се, че оцелелите са изправени пред едничкия избор - да приемат исляма. В този смисъл П. Петров предлага следното тълкуване: "помохамеданчванията" в Неврокопско от XVI век продължават с пълна сила и през следващото столетие, като "само за периода 1635-1660 г. българското християнско население намаляло над 40%". Но изглежда апогеят, според представите на този автор, тепърва предстои, защото "голямото масово помохамеданчване в Средните Родопи през 1669 г. несъмнено засегнало и Неврокопско. Идването на султана на лов в Доспат (в Западните Родопи, бел. Е. Р.) през пролетта на 1671 г. показва, че с християнския елемент в този край било свършено"[309].

Така описаната ситуация около някакъв въображаем ислямизационен натиск в Неврокопско разчита на ограничена, но ясно ориентирана във времето изворова база. Първият хронологичен маркер е наречен "Неврокопско в навечерието на второто[310] масово помохамеданчване"; това е добре известният ни регистър за събирането на *джизие* от 51 неврокопски села през 1660 г., където видяхме, че броят на *ханетата* намалява рязко. Следващият се явява самото "второ масово помохамеданчване", сиреч – имагинерното ислямизационно насилие през 1669 г., описано от несъществуващия поп Методи Драгинов[311] (от П. Петров разбрахме, че въпросното насилие "несъмнено засегнало и Неврокопско"). Третият хронологичен ориентир е един османски документ от 1671 г., за който се твърди, че разкрива последиците от случилото се през 1669-та и затова е наречен "Неврокопските села след второто масово помохамеданчване"[312].

Ясно е, че в основата на историографския образ на родопската ислямизация стои митологемата за масови репресии и въоръжено

309 П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност, с. 179. Не е ясно каква връзка има тук султанският лов с т.нар. "масовото помохамеданчване през 1669 г". Изглежда се счита, че населената с българи християни планина респектирала султан Мехмед IV Ловеца и той дълго време се опасявал да посещава този край при ловните си експедиции. Вече две години след акцията за масово и насилствено вкарване на планинците в исляма, той изглежда спокойно навлязъл в Родопите. Всъщност очевидецът на събитията и техен хронист - Саръ Мехмед паша, не съобщава нищо подобно: "В тази щастлива година не бяха запланувани военни походи и Негово величество пожела да прекара лятото на някое приятно място с хубав въздух и води. Разказаха му за високопланинските пасища в Доспатския край и така бе заповядано на 16 *мухаррем* 1082 [25. V. 1671] г. да се поеме натам". Прочее, по време на 70-дневния си престой във Западните Родопи на Мехмед IV му се наложило да се занимава с верски въпроси, и то твърде важни. Съобщават му, че междувременно умрял губернаторът на свещения град Мека и за овладяването на високия пост избухват междуособици. Те обхващат целия Арабски полуостров и стават заплаха за пътуващите на хаджилък. По този повод султанът разпорежда военна експедиция. Вж. D e f t e r d a r S a r ı M e h m e d P a ş a. Zübde-i Vekayat. Tahlil ve Metin (1066-1116 / 1656-1704). Ankara, 1995, 17-18. Известно е обаче и това, че по време на Мехмедовите ловни забавления доста местни хора преминават към исляма в присъствието на владетеля, за което получават парична награда и мюсюлмански дрехи. През зимните месеци на 1679-1680 г. султанът ловува в района на Одринско и Източните Родопи. Тогава "с честта да приемат исляма във височайше [султанско] присъствие са удостоени 22 мъже, 12 жени и 1 момиче". Възможно е нещо подобно да се случило и в Доспатско. Но това са церемониални актове на обръщенство, към които самите конвертити проявяват интерес заради по-високите парични награди и подаръците. Вж. НБКМ, Ор. отд., ф. 1, а.е. 10817, л. 1-25. Публ. в: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век. С., 1990, 103-111.

310 За първо се смята масовото "потурчване", съобщено в легендарния разказ за "разорението на България" при управлението на султан Селим I (1515 г.). Вж. П е т р о в, П. По следите на насилието, с. 204-206.

311 За него вж. К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация, с. 58 и сл.

312 П е т р о в, П. По следите на насилието, 262-263; срв. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 108-109.

насилие спрямо християнското население на тази планина, замислени и приложени от османските власти. Дотук се видя, че опитите за доказване достоверността на тези събития чрез османските извори - главно документация за събирането на данъка *джизие*, не дават убедителен резултат. Това покачва стойността на документа от 1671 г. Той произхожда от органите на местната власт и следователно поднася сведения "от първа ръка". Именно оттук се очаква появата на безспорни доказателства, че и българите от Западните Родопи непосредствено изпитват османското верско насилие, развихрило се уж в съседния Чепински район. Тъй че в един по-общ смисъл този извор дори е призван да потвърди историческата достоверност на "домашните" летописни бележки въобще. Внимателният анализ на сведенията обаче дава обратен резултат: идеята за кампанийно насилствено масово "помохамеданчване" в Западните Родопи се лишава от последния си аргумент и към поредицата от историографски митове около ислямизацията е добавен още един.

Читателят сигурно вече любопитства да узнае що за документ е това. Става дума за *кадийски* протокол относно възстановяване на суми по задължително изкупуване на зърно и брашно от населението на *казата* Неврокоп. Пред *кадията* се явяват упълномощени представители на *раята*, за да получат от нейно име паричната равностойност на доставените храни. Тълкувателите на документа уверено допускат, че "в зависимост от имената на представителите на отделните села може с голяма сигурност да се говори за степента на помохамеданчването". Защото "от християнските села обикновено представителите са християни, от смесените - по един християнин и един мохамеданин, а от мохамеданските - само мохамедани... Данните показват, че от 43 [неврокопски] села мохамедани имало в 34 (от тях 5 били със смесено население)"[313].

И действително, села, които според регистъра от 1660 г. плащат *джизие* - значи безспорно са християнски, в документа от 1671 г. вече ги заварваме представени от мюсюлмани. Оказва се, че с християнството там наистина е свършено. Ето го пред нас убедителното доказателство, че събитията в Средните Родопи от 1669 г. засягат и съседния Неврокопски район, като последствията вече не са само "разбягали се и измрели" българи, а и безусловна ислямизация. Това вече съвсем не изглежда като случайно съвпадение, за да подлагаме на съмнение доказателствената му сила.

Един доскоро неизвестен подробен опис на населението в *казата* Неврокоп от 1723 г.[314] дава възможност да се разбере каква е актуалната религиозна ситуация в района 5 десетилетия след евентуалната драма, наречена "второ масово помохамеданчване". Това е доста дълъг период, тъй щото ако тук-там християнството оцелява по някакъв начин

313 П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975, с. 179. Срв. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 108-109.

314 BOA, Mevkufat Kalemi 2873. Срв. Срв. Р а д у ш е в, Евг., Р. К о в а ч е в. Опис на регистри от Истамбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Р Турция. С., 1996, 50-51.

в първите години след "погрома", то по-късно с него вече трябва да е окончателно приключено. Да видим как изглеждат нещата в светлината на този нов източник.

Според регистъра за *джизието* от 1660 г. християните от село Обидим трябва да платят 55 *ханета*, а през 1671 г. селището изглежда напълно мюсюлманско, щом като от името на селяните пред властите се явява някой си Халил челеби. Ала в регистъра от 1723 г. Обидим си е все така християнско село, без нито едно мюсюлманско семейство в него. Село Осеново също се възприема за ислямизирано след "второто масово помохамеданчване": през 1660 г. тамошните християни плащат 20 *джизие ханета*, а в 1671 г. селото е представено от мюсюлманина Али ефенди. Но според регистрацията от 1723 г. и то се оказва чисто християнско с 12 семейства. В село Лещен ислямът също би трябвало да триумфира, но и там преобладаващи са християните с 18 домакинства и само 2 мюсюлмански фамилии. Така стоят нещата и при селата Черешово, Циропол, Мусомище, Долян и т.н.

Колкото до представителите на селското население, то най-вероятно това са местните лихвари, кредитирали селяните в изплащане на повинностите и след това явили се пред местните власти, за да възстановят парите си. Архивната документация съобщава за такава практика в Неврокопско, пък и не само там, според която богатите местни люде винаги били готови да изплатят данъците на *раята* срещу разписка за дълг при висока лихва[315].

Произволното тълкуване на тази група османски документи поднася и други изненади. Ето една: християнското население на с. Рибново плаща през 1660 г. 10 *джизие ханета*. Ислямизацията там започва още през първите десетилетия на предходното столетие и през 60-те - 70-те години на XVII век вече е **на приключване**; личи си от ниския брой на *ханетата*, платими по това време. Но се оказва, че през 1671 г. селището е представено пред неврокопския *кадия* от някой си Бойо - един от малцината християни, останали в селото. Заради това лице П. Петров изпраща Рибново в групата села "с християнски представители", т.е. сред пощадените по чудо от "ислямското насилие" Фотовища, Старчища, Търлис, Зърнево, Тешово[316].

От същия автор разбираме, че по-сетне злата участ не подминава и тези неколцина села. Защото "в края на XVII и през XVIII век помохамеданчванията не престанали. Сега именно било завършено пълното ислямизиране на с. Крушево, а така също **трябвало да приемат исляма** (получер. мой, Е.Р.) селата Рибново, Скребатно Фотовища, Търлис, Старчища, Зърнево, Тешово и други"[317]. И тук отново се сблъскваме с поредното недоразумение: с изключение на Рибново и Крушево, на **нито едно** от изредените населени места така и **не му се налага** да приеме исляма. Те принадлежат към неголямата група неврокопски села, за които вече

315 BOA, Mevkufat Kalemi, fol. 109. Срв. Турски извори за българската история (ГУА), 266-269.
316 П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност, с. 180.
317 Пак там, с. 181.

се спомена, че през целия османски период остават християнски или пък са засегнати съвсем периферно от обръщенския процес. Повечето от тях са рудари и производители на желязо, или пък принадлежат към *вакъфи* и това в голяма степен обяснява нещата[318].

Обсъжданият дотук подход към разпространението на исляма в Западните Родопи всъщност не добавя нищо ново към залегналата в българската историография представа за "масово насилствено помохамеданчване", изградена върху свидетелствата на т.нар. "домашни извори". Привличането и интерпретацията на османски архивни документи с оглед доказване историческата достоверност на предпоставени тези, не привнася исторически позитивизъм в изследваческия процес. Така първоначалната фикция, сътворена от "домашните извори", след като бъде поставена в контекста на достоверни източници, бързо се захранва с елементи на позитивното знание, за да се превърне в крайна сметка в поредния историографски мит.

* * *

С това можеше и да приключа изложението по въпроса. Напоследък обаче вниманието ми бе привлечено от един необичаен начин за производство на историографски митове и реших да запозная читателите с него. Преди време българските изследвачи Е. Грозданова и Ст. Андреев съобщиха за новооткрит османски документ с важни сведения за религиозната ситуация в Западните Родопи и по-специално в гр. Неврокоп. Изглежда се появи извор, потвърждаващ в прав текст представата за ислямския фанатизъм и религиозната нетърпимост като основополагащ принцип в политиката на османците към християнското население. По мнението на дваминат османисти изворът недвусмислено разкрива целенасочените действия на властите, предназначени "да атакуват преди всичко християнската религия и българските народни обичаи и традиции, които най-вече поддържали народностното съзнание на българите в условията на чуждото робство"[319]. Оказва се обаче, че разчитането на османотурския текст и научната интерпретация на този важен за миналото на Западните Родопи документ, по един неочакван начин разкрива смисъла на образите, чрез които историографията, разглеждана като съвременен мит, утвърждава представите за верско насилие през османската епоха.

Документът представлява султанска заповед до *кадиите* на градовете Неврокоп и Драма от 1560 г. и се съхранява в Başbakanlık Osmanlı Arşivi – İstanbul[320]. Грозданова / Андреев са убедени, че в него се съдържат важни сведения за османското минало на Западните

[318] Убеден съм, че едни задълбочени наблюдения върху османските извори ще разкрият, че сред групите население, изпълняващи специфични задължения към държавата (рударство, охрана на проходи, ремонт на пътища и мостове…), тъй и във *вакъфските* села, разпространението на исляма е значително по-слабо.
[319] Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Османотурски документ от 1560 г. за обичая лазаруване в Неврокоп. - Векове, 1982, кн. 5, с. 67.
[320] BOA, 3. Mühimme Defteri, fol. 274, doc. 1.

Родопи, заради което посвещават специално внимание на този извор и публикуват изследваческата си интерпретация в българския научен печат[321]. Публикацията им обаче е снабдена с нечетливо фотокопие на оригиналния документ, тъй че на специализирания читател не му остава нищо друго, освен да приеме на доверие предложения от двамата автори превод. След време в Турция започна да излиза представителната поредица "Divan-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi", в която открих същият този документ, публикуван във вид на факсимиле и латинска транскрипция[322]. Сравнявайки оригиналния текст на извора с вече публикувания превод на Грозданова / Андреев, констатирах значителни слабости в тяхната работа, които довеждат в крайна сметка до появата на поредния историографски мит. Тъй като неудачите в тълкуването на извора произтичат от погрешното разкриване на съдържанието му, нека като начало се запознаем с превода на Грозданова / Андреев:

"Заповед до кадиите на Неврокоп и околността.

Понастоящем до честития ми престол е изпратена жалба, че черквата в споменатия град се намира на едно високо място, а край нея са джамиите и *месджидите*. В петък и други дни, когато дойде времето за *сала*[323] и *езан*[324], живущите в черквата неверници *лазарувят*. Тъй като съм известен за това, нареждам:

Когато пристигне [заповедта] по въпроса и се регистрира, вижте има ли други подобни църкви, какви са, живеят ли в тях неверници и колко души са. Като се докладва, [отбележете] в околните места ли са и противоречат ли на свещения закон поведението и обичаите на неверниците, които живеят по подобен начин и с какво [противоречат]. Ако има подобно поведение и обичаи, да ги забраните. Пишете и докладвайте за случилото се по въпроса. Като действате [съгласно заповедта], бъдете внимателни.

[Бележка в полето]:

[Заповедта] беше връчена на *чавушбашията*[325] на 30 *джемази ел-еввел* 967 [27. II. 1560] г."[326]

Тук най-голямо впечатление прави появата на названието "*лазаруване*" в един официален османотурски документ (на читателя е обърнато специално внимание, че това е най-ранното известно засега писмено сведение за този типично български обичай)[327]. Грозданова / Андреев тълкуват това странно обстоятелство като "свидетелство за широкото и повсеместно

321 Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Цит. съч., 65-68.
322 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-988 / 1558-1560). Özet, Transkripsyon ve Tıpkıbasım. – In: Divan-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi: I. Ankara, 1993, p. 362, doc. 799.
323 Религиозен призив от минарето на джамията, подканящ вярващите към петъчна молитва.
324 Подкана към вярващите за молитва.
325 Офицерски чин от султанската гвардия. Бил прикрепен към *великия везир* със задачата да отнася султанските заповеди до местоназначението и да оповестява нареждания на централната власт до провинциите.
326 Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Цит. съч., с. 68.
327 Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Цит. съч., 65-66. Срв. Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Българите през XVI век. С., 1986, с. 86.

разпространение на лазаруването сред българското население, конкретно в Неврокоп и Неврокопско, в условията на османското владичество". И още: "Навлизането на термина "лазаруване" в официалната османотурска лексика посредством говоримия език, поне специално за Неврокоп, ще е да било улеснено от още едно обстоятелство. Именно в интервала 1530-1569 г. в Неврокоп се наблюдава необикновено интензивно увеличаване на мюсюлманския елемент за сметка на християнския... Следователно голяма част от местните мюсюлмани през 60-те години на XVI век били българи, наскоро приели по една или друга причина исляма и именно българският бил за тях роден език". Заради това Грозданова / Андреев заключават: "Още по-понятен при това положение е страхът на османските властници, че старите български обичаи и обреди биха могли да смутят довчерашните християни и да отвлекат вниманието им от молитвите към Аллах"[328].

Един детайл в документа смущава двамата изследвачи. Султанската заповед е от месец февруари и "следователно жалбата, в отговор на която е изпратена, едва ли ще да е била отправена от Неврокоп за столицата Истанбул по-късно от месец-два преди това... Оттук се създава впечатлението, че представителите на османската администрация... са били раздразнени по-скоро от поредицата зимни празници на неврокопските българи християни в интервала между края на декември и края на януари". Ето така Грозданова / Андреев допускат, че терминът "лазаруване" изразява по-скоро "сборно, отколкото конкретно понятие. С други думи под лазаруване в документа се подразбира не точно самият пролетен момински обичай, а всички подобни обичаи на българите в Неврокоп, свързани с песенно изпълнение, танци и народни игри"[329].

Тази изследваческа версия би имала известни основания при положение, че преводът на извора бе точен. Нека сега да видим къде бъркат двамата автори и до какви последствия довежда погрешното разчитане на текста. Затова тук предлагам да се запознаем с латинската транскрипция на извора, изготвена от специалистите в Başbakanlık Osmanlı Arşivi – İstanbul:

"Yazıldı.
Çavuş-başına teslim olındı.
Fi selh-i Cumâde'l-ûlâ sene 967
Nevrekop ve Drama kadîlarına hüküm ki:
Hâliyâ Südde-i saâdetüme arz-ı hâl sunılup kasaba-i mezbûrede olan kilise bir mürtefi yirde olup cevami u mesâcide havâle olup yevm-i cumada ve sair evkatda salâ ve ezân okundukda kilisede sâkin olan kefere dil-âzârlık ider diyü ilam itmeğin buyurdum ki:
Vusûl buldukta, bu bâbda mukayyed olup göresin; anun gibi kilise var mıdur; ne makuledür ve içinde kefere sâkin olurlar mı; ne mikdar kefere

[328] Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Османотурски документ от 1560 г. за обичая лазаруване, 66-67.
[329] Пак там, с. 67.

vardur ve arz olınduğı gibi hâvâle yirde midür? Anun gibi sakin olan keferenin hilâf-i Şer-i şerif evzâ u etvârları var mıdur, nicedür? Anun gibi hilâf-i Şer evzâ u etvârları var ise men idüp kazıyyelerin vukuı üzre yazup arz idesin. Himâyet etmekden hazer idesin"[330].

Най-сериозният недостатък на Грозданова / Андреев е, че погрешно четат и превеждат думата *dil-âzârlık* (обида, оскърбление) като *lazarlık* (в см. на народния обичай лазаруване). Те допускат още някои неточности, въз основа на които заключават, че османската централна власт, загрижена от ситуацията в Неврокоп, нарежда да се провери дали и из съседните *кази* има други подобни черкви. В такъв смисъл, според двамата автори, султанската заповед "фактически поставила началото на една нова поредна акция или поне засилен натиск срещу завареното българско население в Родопската област и по-конкретно в долината на река Места"[331].

Така по един необичаен начин в историческата книжнина се появява поредният историографски мит. Забележителното при него е, че макар да произхожда от неточности в разчитането и превода на извора, той съвпада с представата за насилственото "помохамеданчване" на Западните Родопи. Тук оксиморонът "вярна грешка" най-сполучливо изразява смисъла на тази ситуация. Имагинерното "лазаруване" не само добавя нов детайл към изградения в българската историография образ на конфесионалните взаимоотношения през османския период. В смисъла на устойчивите вече представи този османски документ, предложен в една неточна интерпретация, с лекота затвърждава създадените от "домашните извори" архетипове, загнездени дълбоко в историческото самосъзнание на днешните българи. Всъщност откритият от Грозданова / Андреев извор дава чудесна възможност да се усети ежедневието на религиозните общности в Неврокоп през втората половина на XVI в. Текстологичният анализ разкрива любопитни страни от взаимоотношенията между християни и мюсюлмани по време, когато ислямът вече доминира в духовното пространство на града. Тъй че има още какво да се свърши по този извор, но това ще трябва да стане в съвсем друг контекст.

Смисълът на историографските митове за ислямизацията в Родопите е двояк. От една страна те изразяват слабостта на историческия позитивизъм да се реализира подобава, затруднен от липсата на подходящи извори или пък от безсилието на изследвачите да се разделят с романтич-

330 3. Numaralı Mühimme Defteri, p. 362, doc. 799. Тук предлагам мой превод на османотурския текст: "[Бележка в полето]: Записано. [Документът] е предаден на *чавушбашията* на 30-тия ден от месец *джемази ел-еввел* 967 [27. II. 1560] г.

Заповед до *кадиите* на Неврокоп и Драма: понастоящем до честития ми престол е изпратена жалба, че черквата в споменатото градче [Неврокоп] се намира върху едно възвишение и се издига над джамиите и *месджидите*. Съобщава се, че в петък и по друго време [от седмицата], когато се чете *сала* и *езан*, живеещите в черквата неверници обиждат [мюсюлманите]. По този повод заповядах:

Щом пристигне заповедта да се регистрира, че трябва да проверите: съществува ли такава черква; какво представлява тя и живеят ли в нея неверници; колко е техният брой и намира ли се [черквата] на високо място, както се съобщава; тия неверници, които живеят [в черквата], държат ли се противно на свещения религиозен закон и в какво се изразява това; ако има такива действия, противни на свещения закон, да ги забраните и да доложите за предприетото от вас. Въздържайте се да покровителствате [когото и да било].

[Написано на] втория ден от седмицата, 23 *джемази ел-еввел* 967 [20. II. 1560] г."

331 Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Османотурски документ от 1560 г. за обичая лазаруване, с. 67.

ните си увлечения и националния патос. Същевременно, вслушвайки се в традицията, историографията вече цял век пресъздава мрачни епизоди от верското насилие в османската държава според легенди, приписки и летописни бележки. И най-често се случва така, че всяка критика на традицията, до която достигаме като историци, първоначално бива посрещана като опит за накърняване на историческото познание. Затова не е чудно, че едва напоследък се появиха критичните анализи върху "домашните" извори и изградените върху тяхната основа историографски митове. Постепенно става ясно, че критичният поглед не поставя под съмнение възможностите на поколенията за самопознание и оценка на собственото минало. Защото това преди всичко е стремеж за постигане на една свързана с позицията на познаващия историческа истина.

Всеобщо известно е, че това, което познаваме исторически, в последна сметка сме самите ние. Ала никъде заблудата не е толкова лесна и близка, както при самопознанието и самооценката. Така че историографските митове се появяват най-лесно там, където очакваме традицията да разкрие самите нас, както сме свикнали да се познаваме или пък такива, каквито искаме да сме. В този смисъл българската историография се озова пред едно дълбоко вътрешно противоречие: да утвърди за вярно онуй, което съответства на обществените представи за миналото или да задълбочи критичния поглед върху традицията.

Дотук се видя какви резултати следват от намерението да се обоснове по убедителен начин историческата достоверност на "домашните" извори (традицията). Във всички случаи се получават историографски митове, сиреч, поредица от опити за реконструкция на миналото с твърде спорни резултати. На тях щеше да се гледа само като на един не особено ползотворен период в развитието на изследванията върху ислямизацията, ако историографските митове не се бяха оказали **удобни** за обосноваване на съдбовно грешни обществено-политически решения в близкото минало (насилствената смяна на имената на помаците и етническите турци по времето на комунистическия режим). Тук може да се запитаме: ако българските историци още преди време разполагаха с достоверни извори в такава достатъчност, която се появи едва след демократичните промени, щеше ли да се създаде мътната смес от митология и исторически емоции, предизвикала политически действия и обществени рекции с траен негативен резултат? Въпросът може да изглежда наивен най-малкото заради това, че отрицателният отговор всъщност предлага една невъзможна вече алтернатива на събития, които днес дружно порицаваме. Но отнесен към бъдещето на османистичните проучвания въпросът вече придобива конкретен смисъл. Благополучно разширената изворова база дава увереност, че неудачите на предходниците може и да не споходят днешното и следващите поколения изследвачи. Така че си заслужава да се опита пак.

Т Р Е Т А Г Л А В А

ОБРЪЩЕНСТВОТО В ИСЛЯМА ИЗ ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ПОМЕСТИЕТО КАТО ПРОЦЕС

"Обсадената" планина

Хронологията на османските завоевания в Родопите не е ясна. Не е ясно дори трябва ли да се говори за преднамерена завоевателна кампания (кампании) или пък за постепенно въвеждане администрацията на новите господари из този планински район. От историческите текстове може единствено да се разбере, и то с известна приблизителност, по кое време равнините от север и юг на планината падат в османски ръце: през 70-те - 80-те години на XIV век, когато там се появяват и първите тюркомюсюлмански колонисти[1]. Легендите (по-скоро авторски съчинения, пуснати в оборот от Ст. Захариев и В. Дечев), разказват за опустошителни походи на някои си Ибрахим паша, Джадит Али паша и Дауд паша, в резултат на които Родопите минават в чужда власт[2]. Познавачът на ранната османска история на Балканите Стр. Димитров обърна внимание, че до края на XIV век сред османския военен елит няма пълководци нито пък държавни функционери с такива имена, което стига тия "извори" да бъдат изоставени като надежден източник[3]. Но и този автор не откри нещо по-конкретно сред малкото на брой достоверни източници, споменаващи единствено за османските завоевателни успехи в Беломорието, но нищо за навлизане на север в Родопския масив. При това положение на изследвача му остава единствено възможното - да опита, според инвенцията си, да реконструира най-вероятното развитие на събитията.

Въз основа изворовите наличности Стр. Димитров допусна, че след завладяването на Зъхна, Драма и Серес "бил затворен всякакъв изход на разположените в Западните Родопи и долината на р. Места селища към плодородните низини на Беломорието"[4]. В такъв смисъл едва ли може

---

[1] Х ю с е и н. Бед'аи ул века'и (Удивительные события). Памятники литературы народов Востока. Большая серия. Т. XIV, Москва, 1961, л. 68а-68б; G i e s e, Fr. Die altosmanischen anonymen Chroniken in Text und Ubersetzung. I Teil, Breslau, 1922, p. 21; G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan. Istanbul, 1957, p. 14.

[2] З а х а р и е в, Ст. Географско-историко-статистическо описание на Татарпазарджишката каза. Виена, 1870, 66-69; Д е ч е в, В. Из миналото на Чепеларе. Част I, С., 1928, с. 15.

[3] Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в. - Родопски сборник, I, 1965, 73-79.

[4] Пак там, с. 68.

да се приеме, че завоеванията през 70-те - 80-те години на XIV век се ограничават само в Драмското и Сереското поле. Логично е да се предположи, че отделни османски отряди се придвижват на север по долината на Места към Чеч и Неврокопската котловина.

Макар и да изглежда доста вероятно, всичко това си остава само едно предположение. Старите османски хроники описват главните и по-важни походи, но не споменават нищо за някакво настъпление към вътрешността Родопите. Съвсем коректно тогава Стр. Димитров допуска, че специално замислен и осъществен поход в това направление може въобще и да не е имало. Според него, възможният вариант за развитие на ситуацията е такъв: обкръжено от всички страни - от юг, изток и север, а след това и откъм запад, - родопското население било вече осъдено. При това положение "покоряването на Родопите, включително и на западния им дял, ще да е станало в течение на известен срок, през който ще да са се разгърнали множество схватки и сблъсквания, като в края на краищата обкръженото население ще е било принудено да признае новата власт"[5].

Приема се, че от решаващо значение за развитието на нещата тъкмо по този начин е настаняването на тюркомюсюлмански колонисти в подстъпите към Родопите. Модерната българска османистика си представя нещата по следния начин: "Първите по административен ред колонизирани в съседство с Чеч тюркски поселници били някои номадски скотовъдни племена. Тяхното заселване в Сереско и Драмско означавало стабилизиране на османското владичество в този край. С това се прекъсвали връзките на Чеч, Доспат и долината на Места с външния свят, като цяло тази грамадна област се поставяла в **положение на обсада** (получер. мой, Е.Р.)"[6].

Това съждение впечатлява с категоричността си и провокира наблюдения по протежение на "обсадата" поне в две направления: 1) Номади скотовъдци ли са колонизаторите из крайморските равнини и в предпланината (от устието на р. Места до град Серес)? 2) Възможно ли е несоциализирани елементи като странстващите пастири да стабилизират османското владичество? - да разбираме под "стабилизиране" преследвания от всяка власт обществено-икономически и политически ред. Следователно тук нещата опират до изясняване на **първоначалната представителност** на исляма из завладените християнски земи в Беломорието и целите, които си поставят там новите мюсюлмански господари.

Обширният планински район на север по течението на Места не изглежда от първостепенна важност за османците по време на завоеванията, нито пък след това. Още подир овладяването на Драма и Серес, а по-късно и след окончателното превземане на Солун, целият Родопски масив вече попада в добре охраняваната османска държавна вътрешност. "Обсадното положение", което съзира Стр. Димитров в

[5] Пак там, с. 70.
[6] Пак там, с. 69.

Чеч, Доспат и долината на Места, тогава би трябвало да е свързано с някакви по-специални намерения на новата власт в тази част на Полуострова. Ако приемем, че тук се мисли за "**обсада**" във военния смисъл на думата, то изниква въпросът за мястото на областта, заключена между Бабек - Мехомия (Разлог) - Сатовча и Барутин (на Доспатския вододел) и в южна посока до сливането на реките Места и Доспат, в стратегическите намерения на османците. През този район би могла да се осъществи връзка на Беломорието с Горна Тракия при Пловдив, но по изключително труден маршрут, който рядко бил използван за придвижване на войски (Via Egnatia открай време е предпочитаният път за движение на военни части, хора и стоки). Районът има известно стратегическо значение с развития още от предосманско време рудодобив и производство на желязо край селищата Горно Броди, Тешово, Търлис, Зърнево, Кочан и някои други по-малки, но през цялото си дълго господство османците не правят нищо съществено, за да подобрят транспортните връзки на рударския район с Беломорието и той си остава все така труден за придвижване[7]. Колкото до пътната мрежа вътре в Неврокопския район и нейните връзки на североизток с Горна Тракия или на северозапад към Самоковското поле и оттам за София, през 40-те години на XIX век О. Викенел отбелязва, че на много места тия пътища са непроходими за коли, някъде дори трудни за преодоляване от товарни коне, а съществувала и постоянна опасност от разбойнически нападения. Френският геолог и географ описва в бележките си пътя от Доспат хан до Мехомия така: "Пътува се по долината на Доспат дере... Тази долина е необитаема, покрита с борови гори и непроходима за товарни коне. В тези пущинаци човек лесно може да се заблуди. Тук има пътеки, прокарани само от животни..."[8]. Такова било положението през XIX-то столетие, а през предходните то не ще да е по-различно. Така че този район нямало защо да бъде първоначално обсаждан, не се налагали и следващи, специално замислени мерки за постигане на някакви военно-стратегически задачи - придвижването към Неврокопското поле или от него към останалия свят било достатъчно затруднено от самите природногеографски дадености.

Тогава остава втората възможност: към края на XIV век затънтеният и населен с християни западен дял на Родопите се оказва **обсаден** не във военно-стратегически, а във културно-религиозен смисъл. Така се оформя идеята, че предстои "ислямска атака" за превземане на български духовни пространства.

Няма друг начин да се изяснят нещата, освен да установим какво било положението из населените места по линията на "обсадата". Доскоро една такава операция беше почти невъзможна, заради липса на нужните извори. Публикуваният през 1978 г. в Скопие превод на подробния ре-

[7] Срв. К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Места, Струма и Брегалница. - СбНУНК, т. XII, 1895, 235-251.
[8] Д е р и б е е в, Б. Огюст Викенел в Родопите. - Родопски сборник, V, 1993, 247-251, по-спец. с. 249.

гистър от 1464-1465 г.[9] предлага добри възможности за наблюдения, но през последвалите две десетилетия българската историография не прояви специален интерес към Западните Родопи и Беломорието през османския период, за да се възползва от този източник. В последно време обменът на фотокопия от османски документи между България и Турция снабди родната османистика с разнообразен регистров материал от периода XV - XVIII век. Сред новите постъпления се оказаха два описа на *санджака* Паша от XV век и така най-ранните османски извори, предлагащи възможности за наблюдения върху демографската и етно-религиозната ситуация на подстъпите към Родопите през 40-те - 70-те години на века, вече стават три[10]. По-нататък същите тези важни извори ще помогнат и при анализа на ситуациите в Неврокопско и долината на р. Места.

Най-ранният известен днес регистър датира от 1444 г. и изглежда е изготвен по време на второто поредно османско описване на завладените територии в Беломорието и части от Македония (най-вероятно първото описване е извършено в началото на 30-те години на века след превземането на Солун през 1430 г.[11]). Достигналият до нас фрагмент от този ценен извор предлага повече сведения за ситуацията вътре в планината, а относно т.нар. "обсада" ни оставя да съдим единствено по описанието на град Тимур хисар[12] и околностите, разположени по нейната най-западна част.

Обстоятелството, че през 40-те години на XV век завоевателите извършват втората поредна регистрация на територията, заключена между реките Струма и Места говори, че тя вече трайно е под техен военно-административен и фискален контрол. Град Тимур хисар е *зеамет* на представителна фигура от османския управленски елит - *везира* Заганос паша, а селата във *вилаета* отдавна са раздадени в *тимар*. И макар че стихията на завоеванието по тези краища е отминала, а след трайното овладяване на Солун османците вече се чувстват пълни господари на Беломорието, налагането на новата власт в нейния институционализиран вид из планините на север все още предстои. Първата регистрация от 30-те години на века вкарва в османския кадастър едва **десет села и един град** (Неврокоп), принадлежащи към един обширен планински район, обхващащ Западните Родопи и източните склонове на Пирин, Неврокопското поле и поречието на Места от Разлога, та чак до излизането на реката от планината. Бавното налагане на новия режим наистина създава характерното усещане за обсадно положение, в което попада тази най-висока пространствена зона от вече подобаващо наложената в равнинните части османска власт. А дали това усещане се покрива с реалностите, ще кажат изворите.

---

9 Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, Опширен пописен дефтер од XV век. Скопје, 1978.
10 BOA, MAD 525 (1444 г.), TD 3 (1464-1465 г.) и TD 7 (1478-1479 г.).
11 Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическа среда и институции*.
12 Демир хисар (Валовища), дн. гр. Сидирокастрон, Гърция.

Регистърът от 1444 г. предлага едно състояние на османската уредба в предпланинската зона, което напълно се разминава с господстващата в родната историография представа за мощна "турска колонизация..., за твърде бързо изградени устои на османското феодално земевладение и военноадминистративна система"[13]. Ранният *тимарски* режим в Тимурхисарско е представен едва от 13 *тимара* и 1 *зеамет*, обхващащи нищо повече от 25 селища, включително и самия град[14]. Ислямското население в района е всичко на всичко 25 домакинства, настанили се в самия Тимур хисар и **нито една** мюсюлманска фамилия из селата. Колкото и да се вглеждаме по страниците на регистъра не ще се открият каквито и да било стратегически концентрации на войска и население, подсказващи целенасочено обграждане на Родопския масив от юг с мюсюлмански елементи. *Спахийският* потенциал на *вилаета* Тимур хисар, който всъщност представлява реалната военна опора на властта в този район, се състои от 13 *тимариота* и 21 помощни бойци, които тия издържат за своя сметка. Това е всичко.

Всъщност най-забележителното обстоятелство около състоянието на османската военна сила в този *вилает* не е чак толкова ниската численост на контингента, а особеностите на личния състав. Седмина от *тимариотите* са християни или наскоро приели исляма местни люде. Към тяхната група трябва да отнесем и самия Заганос паша - титуляра на тимурхисарския *зеамет*. По етнически произход пашата е албанец или грък. Везир в двора на султан Мурад II (1421-1444 и 1446-1451), той е определен за наставник на бъдещия завоевател на Константинопол принц Мехмед. Когато възпитаникът сяда на османския престол, Заганосовата дъщеря е удостоена с честта да влезе в харема на младия владетел. Едва ли *везирът* се мяркал често из *зеамета* си, но очевидно град Тимур хисар и районът по онова време са една от представителните части на османското държавно пространство, достойно за владение на висш държавен функционер и тъст на султана.

Същевременно някои от *тимариотите* християни са отбелязани в османския опис като "стари *спахии*", т.е. представители на местната доосманска аристокрация, минали на служба при новите господари. Владенията на тези хора са нищожни - няколко села, но по-важното тук е, че новата политическа власт не изтребва заварените обществени елити, нито ги превръща в османска *рая*, а им дава възможност да съхранят отломки от прежния си социален статут чрез служба в новосформираната привилегирована "класа на военните". През 40-те години на XV век въпросната класа далеч не изглежда изградена във вид на представителна част на османския социум. Когато след време това най-сетне става, християнският елемент вече липсва в нейните редове. Това ще рече, че първите османски владетели не се колебаят да привлекат за военна служба

[13] Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15И век. Демографско и етнографско проучване. С., 1972, с. 21.
[14] BOA, MAD 525, fol. 1-10.

довчерашните противници из средите на "старите *спахии*". Те пък от своя страна, с течение на времето, благополучно се претопяват в исляма, което донякъде обяснява изчезването на християнския елемент от състава на "класата на военните". Тъй че едно от най-впечатляващите явления в този начален период от балканската история на османците безспорно е **усвояването** на заварените военни и политически елити като градивен елемент за османската войска, провинциалната и столичната администрация[15].

Това е процес, който не засяга еднакво различните пространствени зони. В равнината с нейните градове и гъста селищна мрежа той неминуемо е по-интензивен. Тук най-рано се осъществява превръщането на първоначалната окупация в трайна власт, което няма как да мине без интегриране на заварените по места човешки групи към изграждащия се собствен стопански и политически модел. Все още незасегнатите от **османизацията** територии (пространства с по-сложна природногеографска характеристика и следователно по-труднодостъпни и не така значими във военно-стратегическо и стопанско отношение), сякаш наистина се оказват в един вид обсадно положение от околните, вече усвоени земи и население. Само че подобна "обсада" далеч не носи военен смисъл. Нищо не ни дава основания да мислим, че завоевателите тактически изчакват подходящото време за поредния щурм из труднодостъпни планински терени, след като окопалото се там за дълга и героична съпротива население най-сетне осъзнае безперспективността на собственото си положение...

Тъй че "обсадата" в нашия конкретен случай не е нищо повече от неотложни действия на османците из равнината и предпланинската зона за изграждане на собствения военно-административен ред; с предимство се усвояват районите от непосредствено военно-стратегическо и стопанско значение. Колкото до Родопския масив, през този период той ангажира вниманието на завоевателите главно със задачите около осигуряване на безопасно пътуване из планинските проходи. Ала по всичко личи, че те не считат за нужно да променят нещо в заварената охранителна система, оставяйки я да функционира според традиционния модел: за сигурността в проходите все така се грижи християнското население от околните села, но вече под надзора на офицер от османската войска[16].

Следователно ситуацията околовръст Родопите в края на XIV - първата половина на XV век не изглежда като окупация на прилежащите територии в равнината и разполагане на обсади там с оглед едно следващо разширяване на експанзията към вътрешността на планината. Всъщност такъв вид обсада въобще не се състои. Това, което се случва в предпланината, е една постепенна трансформация на властта, приключила благополучно с налагане на османските управленски институции. Емблематичната фигура в демирхисарския район, разкриваща смисъла на ранната османизация,

15 По въпроса вж. **Първа глава**, *За властта и хората в държавата на Османовци*. Срв. I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar. Ankara, 1954, 148-149.
16 BOA, MAD 525, fol. 8.

е Заганос паша. Той въплъщава всичко, което новият режим допуска за своите избраници: висок социален статут, кариера в централните ведомства на властта с възможност да се стигне до най-високите управленски постове. Всичко това се случва едва след преминаване към исляма.

Най-ниското ниво в новите структури - на редовите *спахии*, не изключва възможността в привилегированата "класа на военните" да се появят и християни. Ала нито един от тях не трябва да разчита на по-нататъшен служебен напредък, без да стане мюсюлманин. Не е чудно тогава защо първоначалното обръщане в исляма обхваща не друг, а тъкмо най-пряко заинтересованите слоеве на балканското християнско общество - доосманския обществен елит. Затова през този ранен период сред владелците на *тимари* се срещат много повече ислямски конвертити, отколкото сред селската *рая*. Следователно трансформацията в държавността се заключава в изграждане на новите структури, процес, който от най-ранно време е съпътстван от интензивна ислямизация на увлечените в промените социални групи, на първо време - хора из доскорошните управляващи среди.

Османската записана практика показва, че с времето "неверниците"-владелци на *тимари* неотстъпно намаляват, за да изчезнат накрая съвсем от списъците на *спахийското* войнство. И това не защото верският фанатизъм на османците, растейки с времето станал непримирим към присъствието на "неверници" в редиците на правоверната султанова войска. Нещата всъщност са по-прости - **подходящите** за *спахийска* служба и *тимар* балканци се изчерпват в един определен момент. Става дума за хората, които ранната османска канцеларска практика назовава "стари *спахии*", ще рече, представители на привилегированото военно съсловие от доосманските Балкани, подходящи за служба при новите господари на Полуострова. Модерните османистични проучвания назовават тези хора "*спахии*-християни". Х. Иналджък е изключително точен, когато представя съдбата им в новоорганизиращата се османска обществена среда по следния начин: "Тъй като *спахиите*-християни са затворена социална група, която не се попълва с едноверци из средите на християнската *рая*, то те се оказват обречени на постепенно изчезване вследствие на ислямизацията"[17].

Тук няма какво да се добави. Трябва само да се подчертае, че с това приключва първоначалната трансформация в държавността и социалното преструктуриране на завладените Балкани. В случая за нас е от значение само една от характерните особености на този процес. Тя съдържа в себе си усвояването (в смисъл - претопяване в исляма и османизация) на онзи обществен състав, подходящ за градежа на раноосманската административно-управленска система и военната организация. Това са многобройни представители на заварените местни елити. Нещата обаче не приключват с тази група, а са последвани от друго характерно развитие: ислямският прозелитизъм постепенно обхваща възможно най-широкия социален периметър - християнската *рая*.

[17] I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, p. 170.

Новоизградената система диференцира *раята* по верски признак, предвиждайки за християнската й съставка дискриминационни утежнения от социален и фискален характер. Редом с това същата система предлага напълно реални възможности за подобряване на материалното положение, дори за промяна на социалния статус, при едничкото условие човек да стане мюсюлманин. Така превръщането на християнската *рая* в мюсюлманска е свързано с непосредствени фискални облекчения, най-значителното от които е премахването на верския данък *джизие*. Напълно възможна изглежда и социалната прекатегоризация на *раята* чрез преминаване в "класата на военните"[18]. Тъй че на този етап се променя **субектът** на религиозната трансформация към ислям и това стои, както се вижда, в съвсем пряка връзка с особеностите на протичащия държавноконсолидационен процес.

Една от важните особености на този процес е неговата пространствена детерминираност, казано в най-конкретния географски смисъл. В местата с голяма надморска височина или пък из отдалечени от властовите центрове райони не се забелязват *спахии* християни, липсват също ислямските конвертити на *тимар*. Всъщност докато османската система се придвижи, достигне и усвои по-високите или отдалечени части на пространството, местният доосмански елит (ако такъв въобще е съществувал из тия места), се оказва отдавна изчерпан физически, погълнат от интензивните процеси из консолидираното османско пространство околоврът. Възпроизводството му пък вече отива в полза на османизма и исляма. Изключението тук са затънтените Албанските планини, които твърде отрано попадат в стратегическите планове на османците и усвояването на местните човешки потенциали там се развива с пълна скорост редом с изграждането на османския институционален ред[19].

Докъм средата на XV век въпросният ред, освен че не е повсеместно въведен, очевидно тепърва му предстои изработване или поне доработване на доста от неговите компоненти. По страниците на регистрите от този период се набива в очи обстоятелството, че основните категории на териториално-административната структура не са окончателно установени. Липсва например *казата*, като бъдещите центрове на *кадилъци* през този период все още представляват дребни *нахии*, обединени във впечатляващо множество от *вилаети*. Категоризацията на *спахийските* владения също не изглежда уточнена докрай - такава, каквато я знаем от "класическия" XVI век, да речем. Тепърва предстои да се уточни доходността на *зеамета* и *хаса*, както и кой има право на такива владения...[20] Няма спор, че на този ранен етап османците имат още какво да свършат около устройването на новозавладените земи и налагането на собствен вътрешен ред из тях. В такъв смисъл бавното

[18] Вж. Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век. (Монопол на *девширметата* върху властта - първи и втори етап). - Историческо бъдеще, бр. 1-2/1999, 38-39.
[19] Вж. I n a l c ı k, H. Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid. Ankara, 1954.
[20] Срв. BOA, TD 525; Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, с. 127, 155, 285, 351, 393.

(от днешна гледна точка) навлизане на османската държавност в Родопите иде от присъщите на епохата темпове в изграждане на системите, а не от разполагането на продължителни обсади за постепенно сломяване съпротивата на планинското население.

Същевременно не може да се отрече, че ситуацията създава у днешния наблюдател впечатление за изолираност на района от общия ход на развитие в останалите части на османските Балкани. Това е и главната причина, щото някои изследвачи да разтълкуват положението като обсадно. Всъщност наблюденията върху Родопите през втората половина на XV век ни предлагат чудесна възможност да се запознаем с конкретните възможности на османците да изграждат структурите си из нови земи, на практика принадлежащи им, но все още непревърнати в консолидирано държавно пространство. Следователно "обсадата", наблюдавана от този ъгъл, разкрива възможностите на османците за социално-икономическо и политическо усвояване и подчиняване на вече завладяното пространство като в този смисъл тя ни предлага непосредствено да наблюдаваме едно от бавните движения в историята. Тук можем да си припомним, че В. Мутафчиева назовава такива завладени, но все още институционално неусвоени райони "свободни". Тя доказа, че те си остават десетилетия подред свободни, в смисъл - неподчинени на османските форми на провинциално административно и военно управление[21]. И още, подчертава Мутафчиева, "такова население (от "свободни райони", бел. моя, Е.Р.) било налице през първото столетие на османското владичество над Балканите, както и че броят му бил твърде голям"[22]. Очевидно това заключение е в пълна сила и за наблюдавания тук Неврокопски край.

Щом като идеята за стратегически струпвания на войска в определени направления под формата на обсада изглежда нереална, как тогава да си представим човешката опора на новата власт, как тази власт демонстрирала самата себе си в новите земи? Не ще съмнение, че най-ярката изява на османското господство през ранния период са победите във военните походи и превземането на големите и здраво укрепени балкански градове (в нашия район символ на завършилата османска победна експанзия е окончателното превземане на Солун). Завладените градове скоро се превръщат в центрове на новата власт: в тях най-бързо се въвежда новата администрация с нейните служби, разположен е военен гарнизон.

А в хинтерланда? Изследвачите на ранноосманския период откриват най-представителните тюркомюсюлмански групи там в лицето на номадите скотовъдци и т.нар. "дервиши-колонизатори"[23]. Изворите действително съобщават за техни по-големи или малки групи в различни краища на османските владения на Балканите Ала проблем създава об-

[21] М у т а ф ч и е в а, В. Видин и Видинско през XV - XVI век. - В: Б о я н и ч - Л у к а ч, Д. Видин и Видинският санджак през 15-16 век. С., 1975, 46-47.
[22] Пак там, с. 47. Срв. **Първа глава**.
[23] Класическите изследвачески приноси в това направление са на турските историци М. Т. Гьокбилгин и Й. Л. Баркан. Вж. G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan. İstanbul, 1957; B a r k a n, O. L. Osmanlı Imaratorluğu'nda Bir Iskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. - Vakıflar Dergisi, II, 1942.

стоятелството, че тяхното присъствие не е констатирано повсеместно. Всъщност тъкмо изворите разкриват, че завладените Балкани далеч не са залети от *юруци* и *дервиши*. Тогава изниква въпросът: само от тях ли се състои колонизационният ефектив на османците? Ако наистина това са колонизаторите par exellence, то в голяма степен се потвърждава теорията за варварския характер на тюркомюсюлманското завоевание. Всъщност колкото по-плътно бъде възстановена картината на етнодемографските развития през ранноосманския период, толкова по-ясно ще се открояят по-сетнешните тенденции, особено при формирането на религиозните съотношения и динамиката в техните промени. По тази причина се налага да се задържим още известно време по протежение на "обсадата". Изворите и без това предлагат чудесна възможност за наблюдения върху развитието на ситуацията в южните склонове на Родопите и приморските равнини през втората половина на XV век.

Един недостатъчно използван у нас източник на информация за въпросния период е подробният регистър от 1464-1465 г. на *санджака* Паша, включващ описи на съставните *вилаети* Тимур хисар, Неврокоп, Серес, Острово, Кешишлик, Зъхна и Драма. Вижда се, че изворът предлага възможност за наблюдения върху демографската ситуация из всички големи градове в източния дял на Македония. Паметникът се съхранява в Истанбулския османски архив и е един от малкото достигнали до нас подробни описи на земи и население от XV век[24]. Когато в началото на 60-те години на XX век българската историография усърдно се занимаваше с миналото на Родопите и тяхното население под османска власт, достъпът до колекциите на Истанбулския архив не беше възможен за нашите изследвачи, тъй че този регистър нямаше как да бъде използван. Когато по-късно, през 1978 г., в Скопие беше публикуван преводът на документа[25], етнодемографските и религиозните измерения на родопската проблематика изгубиха актуалността си за българската историография. Беше отминал първият етап от насилствената смяна на турско-арабските имена на родопските помаци и от партийно контролираната историческа наука за момента не се изискваха нови доказателства за българския етнически произход на мюсюлманското население в България. А само десетина и малко повече години преди това османистите скрупульозно издирваха в домашния ни архив и публикуваха дори най-дребните фрагменти от оцелели описи на родопското население...[26]

---

24 BOA, TD 3. Вж. също Р а д у ш е в, Евг., Р. К о в а ч е в. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С. 1996, 1-2.

25 Вж. по-горе, бел. 9.

26 Д и м и т р о в, Стр., Р. С т о й к о в. Откъси от регистър за ленни владения в Западните Родопи и Сереско. - Родопски сборник, т. I, С. 1965, 287-318. Прочее, публикуваният в Скопие подробен османски регистър би трябвало особено силно да впечатли родната изследваческа практика с недвусмислените сведения за българския етнически произход на мюсюлманите в Западните Родопи. Ала към края на 70-те години на изминалия век у нас вече беше изграден историографският модел за представяне на демографските и етнорелигиозните процеси през османския период, който почиваше върху представата за прогонване и физическо ликвидиране на българохристиянско население или пък за масовото му и насилствено "помохамеданчване". Така че появата на свеж изворов материал можеше само да хвърли сянка на съмнение върху наложените вече историографски модели. Срв. Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15^{и} век. С., 1972; П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975.

Посредством подробния опис от 1464-1465 г. ще минем по линията, очертана от градовете Тимур хисар, Серес, Зъхна и Драма, която съвпада с имагинерната обсада на Родопския масив от юг. Но вече е късно да дирим каквито и да било следи от обсадно положение - османските институции са навлезли дълбоко в планината, за да стигнат до най-високата точка на обживяното пространство, където е разположен град Неврокоп с прилежащия му селски район. Наблюденията върху предпланинската зона са предназначени да разкрият характера и последиците от тюркомюсюлманската колонизация, тъй и евентуални признаци на започнал вече обръщенски процес сред местното население. Пред нас трябва да се разкрие първоначалната представителност на исляма в тази част от османската държава, която се намира в естествени природногеографски връзки с планината на север. Населените места вътре в Родопите пък през целия османски период остават много по-здраво свързани с Беломорието - в стопански, административен и пр. смисъл, отколкото с която и да е друга част от окръжаващото ги пространство. И ако трябва да се търси връзка на протичащите в нашия планински район демографски и етнорелигиозни процеси с аналогични развития околовръст, то вниманието с предимство следва да бъде насочено към територииите, заключени между беломорския бряг и полите на Родопите.

Единственият град от предпланината, за който се откриват сведения в регистрацията от 1444 г., е Тимур хисар (Демир хисар). Припомням, че според документа мюсюлманското население на града по онова време възлиза на 25 домакинства (по селата няма описани мюсюлмани). Двадесет години по-късно мюсюлманските фамилии в Тимур хисар вече са 79. Началните листове на регистъра от 1464-1465 г., където поименно са вписани главите на домакинствата липсват, тъй че не може да се каже дали към датата на регистрацията сред жителите на града имало ислямски конвертити.

Документът предлага една по-различна ситуация из селата. За разлика от положението през 1444 г., из демирхисарския селски район вече има описано мюсюлманско население: от 88-те села във *вилаета*, 31 са смесени от християни и мюсюлмани[27]. Няма как част от мюсюлманския елемент в хинтерланда да не е резултат от колонизация - случаят на новоосновано от анадолски пришълци селище[28] е недвусмислен, както и такива записани имена на лица като Хъдър, син на Гьочери (тур., букв. номад, преселник) или пък Муса Анадолеца[29]. Ала преобладаващият брой селско ислямско население е безспорен резултат от вече започналото в района преминаване към исляма. Мнозина селски мюсюлмани в смесените села носят служебните презимена "син на Абдуллах", "син на Абиддин" или пък прозвището "ахрян", които издават първото поколение обръщенци[30]. В крайна сметка се оказва, че **мюсюлманите в селския район на**

[27] BOA, TD 3, fol. 1-118; срв. Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, 39-121.
[28] BOA, TD 3, fol. 14.
[29] Пак там, fol. 15.
[30] Пак там, fol. 28, 46, 49, 60, 89, 90 и др.

Демир хисар надхвърлят близо два пъти броя на едноверците в града. Предлагам на читателя да запомни това съотношение; по-нататък то ще ни е нужно за сравнения и обосноваване на някои изводи.

Придвижваме се в източна посока към Серес. Според нашия регистър от 1464-1465 г. мюсюлманските фамилии в града са 493, а християнските - 494. В поименния списък на жителите се забелязват тук-там отделни случаи на ислямски неофити - хора с прозвището "ахрян" или пък обявили се за мюсюлмани освободени роби[31]. Огромното мнозинство ислямско население е резултат от мощна колонизация, на която градът става обект още след завладяването му през 70-те години на XIV век. Затова близо столетие по-късно Серес вече изглежда като добре изграден ислямски център с развита мюсюлманска духовна и материална инфраструктура[32]. Свързано с това стои един заслужаващ особено внимание факт: половината от описаните жители мюсюлмани на града или 251 глави на домакинства, упражняват някакъв занаят. В края на нашия преход из предпланинската зона ще се наложи да обобщим наблюденията си, тогава и ще дойде ред на коментара върху ситуацията в градовете. Но още тук ми се ще да обърна внимание върху едно от обстоятелствата, които правят невъзможна идеята, че мюсюлманското производително население из балканските градове е изключителен резултат от ислямизацията на местните занаятчии и търговци. Доста от занаятите, упражнявани от гражданите мюсюлмани, са специфични за ислямския начин на живот, а като цяло производствената номенклатура носи названия изключително от арабски, персийски и тюркски езиков произход. Очевидно градската производствена култура не била реалност, с която мюсюлманските завоеватели се сблъскват едва из завладените балкански градове[33].

Същевременно в описа на Серес почти не се срещат християни, съобщени като хора, практикуващи някакъв занаят[34]. Това далеч не означава, че "неверниците" са изтласкани от производството и търго-

31 Пак там, fol. 156-162. За освободените роби се знае, че те добиват лична свобода, след като приемат исляма. Относно прозвището "ахрян" обаче липсва единодушие. В българската историография се е настанило схващането, че това име е характерно само за българомюсюлманите и се среща единствено в Родопската област, планинската част на Беломорска Тракия и Западна Македония. Изказаните категорични становища от поколения изследвачи, като се почне още от Н. Геров и К. Иречек, че "ахрян" се употребява само за българите мюсюлмани в Родопите, сякаш намира потвърждение и в изворите. Изглежда обаче проблемът е тъкмо в нивото на усвоеност на изворите, защото в тях се оказват многобройни сведения, разкриващи употребата на прозвището по целите балкански владения на османците. В много по-широк смисъл, отколкото само за родопските обръщенци, "ахрян" се среща и в османските исторически съчинения, дори и в поетически произведения на османски автори. Вж. F i l i p o v i c Princ Musa i Sejh Bedreddin. Sarajevo, 1971, 235-238; С т о j а н о в с к и, Ал. За една можна трага от богомилството во турските пописни книги од XV век. - В: Македонија во турското средновековие. Скопје, 1989, 274-285; M e n a g e, V. L. On the Ottoman Word *Ahriyan / Ahiryan*. - Archivum Ottomanicum, T. I, 1969, 197-212. Засега най-убедително стои тезата на В. Менаж, според който "ахрян" произхожда от "средновековната гръцка дума *agarenos*, която с обертоновете си "прост, некултурен, неистински мюсюлманин" служи на християните да назовават обръщените в исляма, а "старите мюсюлмани" пък наричат с нея конвертитите от селски произход". Вж. M e n a g e, V. L. Цит. съч., с. 212.

32 Вж. едно от последните изследвания върху историята на града и района от B a l t a, E. Les vakifs de Serres et de sa region. Athenes, 1995.

33 Някои български изследвачи са склонни да защитават обратната теза, а именно, "че грамадната част от мюсюлманското население в нашите градове и почти цялото производително градско население не е колонизирано отвън, а е местно българско население, помохамеданчено още през ранните векове на османското владичество". Срв. Д и м и т р о в, Стр. Генезисът на градската мюсюлманска рая в България и на Балканите. - Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 7, С., 1989, 29-30.

34 BOA, TD 3, fol. 163-173.

вията, като само склонилите да минат в исляма успяват да запазят позициите си на чаршията. Всички данни говорят, че гражданите християни равностойно участват в градското стопанство. Как например да обясним факта, че Серес плаща нищожното количество от няма и 20 *килета* десятък за **всички** видове зърнени храни от производствената листа на този район[35]? Предполага се, че онова население, което не е вписано в регистъра като градски производители и търговци, изкарва прехраната си със земеделие, макар и да живее в града. Но едно малко сереско село от 20-ина домакинства, да речем, дължи по десятъка от пшеница, ечемик, просо и овес към 160 *килета* общо, сиреч, десет пъти повече, отколкото града[36]. Тогава излиза, че само една съвсем незначителна част от гражданите изкарвала препитанието си от земеделие. А какво е същинското занимание на останалите люде подсказват големите приходи от пазарни такси и облагания върху градското стопанство, които носи Серес[37]. Тъй че огромното мнозинство сересци жители - мюсюлмани и християни, принадлежи на градската култура и икономика, независимо дали това са анадолски пришълци-колонизатори или автохтонно население.

В селския район на Серес **не се забелязват** следи от тюркомюсюлманска колонизация. Отрано завладеният град, превърнал се в резиденция на османските военачалници от предната линия на настъплението, се налага като естествен притегателен център за малоазийските заселници. Това може да създаде впечатление у наблюдателя, че ефективите на ранната османска колонизация обхващат предимно градско население и войска. Всеобщо известно е, че османските хронисти твърдят друго: през 1385 г. от Сарухан в района на Серес са прехвърлени значителни групи анадолски номади[38]. Разминаването тук се дължи на подробните регистри (*муфассал*), предназначени да обхванат уседналото земеделско и градско население. През втората половина на XV век, от когато са нашите регистри, тюркмените номади (*юруците*) все още не са обект на османските регистрации и затова тяхното присъствие във физическото пространство не би могло да бъде уловено чрез документацията. Така че за всяко голямо или по-малко *юрушко* присъствие където и да било из османските владения през XV век, та чак до първите "*юрушки*" регистрации от 40-те години на следващото столетие, трябва да се досещаме или да се доверим на хронисти и пътешественици.

Когато хронистите съобщават за голямо прехвърляне на анадолски номади към Серес, те изглежда имали предвид територията на запад от долното течение на р. Места и Родопското крайбрежие. Османските регистрации на *юрушките* групи през първите десетилетия на XVI век показват, че в

35 Пак там, fol. 173.
36 Срв. пак там, fol. 174.
37 Пак там, fol. 156.
38 G i e s e, F. Die altosmanische Chronik des Asikpasazade. Leipzig, 1929, p. 46; B a b i n g e r, Fr. Die Fruhosmanischen Jahrbucher des Urudsch. Hannover, 1925, p. 24.

Сереския район няма концентрирани тюркомюсюлмански номади. Затова пък съобщават за техни струпвания в съседство - Демирхисарско, Драмско и в района на Йенидже-и Карасу при вливането на Места в морето[39].

Всъщност самият Серес и хинтерландът не се оказват подходящото място за съсредоточаване на големи *юрушки* групи. Градът от най-ранно време става център на ислямската благотворителност на висши османски сановници, които завещават приходите на многобройни села от района в полза на *вакъфите* си. Благотворителният комплекс на Чандарлъ Хайреттин Халил паша (? - 1389) - везир на султан Мурад I, включва джамия и баня, а един от новосъздадените квартали на града носи неговото име. Пашата завещава на *вакъфа* си приходите на 19 серески села[40]. Забележително е, че джамията е построена през 1385-а[41], сиреч в годината, през която, според твърденията на хронистите, в Сереско се появяват прехвърлените от Анадола *юруци*. През същата година в района е учреден друг един голям *вакъф* - на *удж бея* Евренос, който получава от султана села в Гюмюрджинско, Сереско и Южна Македония[42]. В Сереско *вакъфски* и *мюлкови* села притежават и не по-малко прочути люде като Турхан бей, Бахаеттин паша и др.[43] Очевидно тук безразборната шетня на анадолските пришълци и техните огромни стада била нежелана.

Всичко това обяснява ниската ефективност на колонизацията в селския район на Серес и свързаната с това слаба ислямизация на местното население. През 1464-1465 г. в 21 села на едноименния *вилает* регистраторът е описал по неколцина жители мюсюлмани - глави на домакинства и неженени, а останалите 65 села пък са изцяло християнски. Съотношението е приблизително три към едно, но едва ли тези 21 селища с мюсюлмани могат да бъдат наречени "смесени". По същество това са християнски села, в които се забелязва една съвсем първоначално преминаване към исляма на местни хора. В такива селища мюсюлманският елемент обикновено е представен от членовете на една фамилия - баща със сина (синовете), затова и средностатистическият брой на мъжко ислямско население в тези "смесени" населени места е 2.69 души. Тъй без колебание може да се заключи, че представителността на исляма в тази част на "обсадата" се осъществява само от струпаните в Серес мюсюлмани.

Продължаваме в източна посока през *вилаета* Зъхна. Според регистъра от 1464-1465 г. областта обхваща 1 град (Зъхна) и 39 села. В града са описани 32 мюсюлмански фамилии. Също както в Серес и тук се забелязват няколко новомюсюлмани - Юсуф, син на Едрихна и Мухаммеди, негов син, например[44]. Периодът е достатъчно ранен и предположението, че част от зъхненските мюсюлмани ще да са второ или трето поколение обръщен-

[39] G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 70-71,75-76.
[40] U z u n c a r ş ı l ı, I. H. Çandarlı Vezir Ailesi. Ankara, 1974, 25-26.
[41] Пак там, с. 25.
[42] Е л е з о в и h, Гл. Турски споменици. Т. I, ч. 1, Београд, 1940, с. 9.
[43] Вж. BOA, TD 3, fol. 236-241.
[44] Пак там, fol. 422.

ци, изглежда съмнително. По-скоро се налага да приемем, че повечето ислямски жители по онова време представляват първоначалното ядро от тюркомюсюлмански заселници. Зъхненските християнски фамилии са 395.

Ситуацията в зъхненския селски район напомня тази в Демирхисарско. И тук **мюсюлманите от хинтерланда надхвърлят два пъти броя на едноверците си в града**; в 39-те села са описани 64 мюсюлмански фамилии. Също както за тия в Демирхисарско може да се заключи, че в преобладаващия си брой представляват резултат от започналия вече ислямизационен процес на село.

На североизток от този град в посока пролома на р. Места и по него на север към Неврокопската котловина се намира обширен район, зает почти изключително от мюсюлмански села. Известни са доста детайли от етнорелигиозната картина в тази най-източна част от Македония, но всички те са от **по-ново време**. Намираме ги в проучванията на С. Верковић[45], записките от пътуванията на В. Кънчов и данните в неговата "Статистика"[46]. Всъщност, вгледаме ли се в подробните таблици на "Статистиката" няма как да не забележим едно актуално за втората половина на XIX век състояние, чиито корени трябва да се дирят далеч назад в епохата на османските извори, които ни занимават тук. Става дума за следното: при Кънчов селата, разположени на север от Сереското поле и от Зъхна в посока през планинските склонове към Неврокоп, са сравнително слабо засегнати от ислямизацията[47]. Но пък селата в района на съседния град Драма, пак разположени на север-североизток в посока Неврокоп, са преобладаващо мюсюлмански[48]. Съществуват два логични варианта на обяснение: 1) Този планински район става поле на мощна **тюркомюсюлманска колонизация** или 2) По някакви причини през османския период в района започва интензивно **разпространение на исляма сред местното население**. И двата варианта изглеждат напълно възможни, и към двата могат да се отправят едни и същи въпроси: кога и защо?

Всеобщо известно е, че изследваческата практика почти не разполага с изворов материал, разкриващ **доислямския изглед** на Западнородопския край. Това дава възможност за най-причудливи интерпретации върху въпроса за етническата принадлежност на изповядващото исляма тамошно население: "славяноговорещи мюсюлмани от гръцки произход", "планински турци" и дори араби[49]. Не по-добри са изгледите за разкриване причинно-следствената обусловеност на протеклите там религиозни трансформации. Видяхме вече, че в условията на изворова недостатъчност се създават благоприятни условия за производство и възпроизводство на историографски митове, най-впечатляващият от които е за "масовото насилствено помохамеданчване".

[45] В е р к о в и ч, С. Топографическо-этнографический очерк Македонии. С. Петербург, 1889.
[46] К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. X- XIII, С., 1894-1896; Етнография и статистика. С., 1900, 176-200.
[47] К ъ н ч о в, В. Етнография и статистика, 176-177, 181-182.
[48] Пак там, 197-200.
[49] Вж. **Втора глава**, *Една уникална ситуация*.

Османският документ от 1464-1465 г., чрез който осъществяваме пътешествието по линията на "обсадата", има един недостатък: от описа на *вилаета* Драма е запазена само частта за града. Ония листа, съдържащи сведенията за изключително любопитния селски район, липсват от корпуса на паметника. А много от въпросите, свързани с демографските промени и религиозните трансформации в Родопите щяха да бъдат непосредствено изяснени тъкмо чрез едни пълноценни наблюдения върху ситуацията през 60-те години на XV век в естественото географско продължение на Неврокопския край - долното течение на река Места чак до района Йенидже-и Карасу[50] на Беломорския бряг. Прочее ситуацията далеч не е безнадеждна, тъй като в разположение на изкушените от родопската проблематика се намира друг един подробен (*муфассал*) регистър, съставен 13 години по-късно, през 1478 г.[51] Ще се наложи да се спрем върху този документ с най-голямо внимание, но нека преди това да видим как изглежда Драма през 1464-1465 г.

Мюсюлманските домакинства в града са 54 като и тук се наблюдава вече констатираното по другите места положение - близо половината от градското мюсюлманско население упражнява някакъв занаят. И тук новообръщенците в исляма са относително малка част - 5 души всичко. Тук също прозелитите личат по християнското си бащино име (Якуб, син на Алекси), служебното име "син на Абдуллах" или прозвището "ахрян"[52]. Както при другите градски центрове, тъй и тук липсват сериозни основания да се мисли, че жителите мюсюлмани не са анадолски тюрки колонизатори, явявайки се резултат от ислямизацията на местни люде, предимно от занаятчийското съсловие. И накрая - през втората половина на XV век християнското население в Драма все още числено надхвърля мюсюлманското: 154 пълноценни домакинства, 92 вдовишки[53] и 24 неженени християни.

Не е трудно да се види, че положението наподобява това в Демир хисар и Зъхна. Ако разполагахме с достатъчно изворови сведения, сигурно щеше да се констатира и такава една прилика: общият брой на мюсюлманите в селата от Драмския *вилает* надхвърля тоя в града. Сега предстои да проверим тази вероятност чрез подробния регистър на *санджака* Паша от 1478 г. Тъй като разликата между двата извора е само 13 години, налице е удобен случай да се допълни представата за географски свързания с Неврокопско *вилает* Драма наедно с територията по долното течение на р. Места. Същевременно ще наблюдаваме измененията на етнорелигиозната ситуация по протежение на т.нар. "обсада" в рамките на един относително къс исторически период, тъй че да добием идея за динамиката на вълнуващите ни процеси.

50 Дн. гр. Генисея, Гърция.
51 Вж. **Приложение**, BOA, TD 7.
52 Вж. BOA, TD 3, fol. 484-485.
53 Странно голям е броят на вдовишките домакинства и той не може да бъде обяснен чрез наличните в извора сведения. Вж пак там, fol. 489.

Този път ще започнем нашия обход от устието на Места. Там, в района на Йенидже-и Карасу, протекла тюркомюсюлманска колонизация, чиито характер се налага да бъде уточнен. Най-малкото, за да се разбере каква е връзката на демографските и етнорелигиозните процеси в Неврокопската котловина с развитието на ситуациите в предпланинската зона и крайморските равнини. Така че логиката в проследяване на тюркомюсюлманската колонизация из крайморските низини има и свое продължение - ще стане ясно дали усвояването на нови територии се разгръща постепенно на север в пространствените зони с по-голяма надморска височина, където климатът, стопанските възможности, а и последиците от самата колонизация вече са други.

Регистърът от 1478 г. е с изгубено начало, тъй че трябва да се примирим с липсата на опис на жителите в селището Йендже-и Карасу. За сметка на това хинтерландът предлага много интересни неща. Началните страници на документа включват списък на соларите в едноименната *нахия*[54]. Това е група от 57 мюсюлмански фамилии, настанили се на подходящо място (Беломорското крайбрежие, някъде около устието на р. Места), за да упражняват стопанска дейност в един отрасъл с огромно значение в икономиката на доиндустриалните общества. Добре е известно, че солта е нужна не само за ежедневната прехрана на човека, а и за нормалното развитие на традиционни стопански отрасли като животновъдство, кожарство, бояджийство, металодобив, сапунджийство, грънчарство и др. Развити райони за добив на сол съществуват още в Античността на подходящи места по бреговете на Черно, Мраморно, Егейско и Средиземно море. Соларството изисква умения за прилагане на специфична технология и затова соларите са организирани на корпоративен принцип в т.нар. *джемаати* (нещо подобно на професионални общности) като опитът и знанията в професията се предават от баща на син[55].

Тази кратичка бележка около добива на сол трябва да обърне внимание върху обстоятелството, че за 57-те мюсюлмански фамилии, настанили се като солари около устието на Места, не приляга определението номади. При всички случаи те или техните бащи и деди са упражнявали същата дейност някъде по Малоазийското крайбрежие, преди техният соларски *джемаат* да се появи на Балканите, предвождан от *реиса*[56] Дурали. Етнически тези хора следва да бъдат определени като **тюркмени**[57], знак за което е господството на предислямските тюркски имена в описа: Сунгур, Дурмуш, Кьопек, Яхши, Дениз, Базарлу, Тургуд и пр. (в

54 BOA, TD 7, fol. 10-12.

55 Вж. Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Соларството по Българското Черноморие през XV - XIX в. С., 1982, 7-33.

56 *Реис*, араб., букв. капитан; в случая водач, ръководител.

57 В историографията се е настанило схващането, че тюркмените представляват номадското население на Мала Азия и Балканите; в много изследвания то се покрива с названието *юрук*/*юруци*. Тъй като *юрук* не отразява етнически характеристики, припокриването с **тюркмен** очевидно преправа към едно състояние на етноса, подвластно на номадизма. Социализацията на номадите в територии с уседнало население прекратява *юрушкия* им статут, превръщайки ги в **уседнали тюркмени**. Всъщност този проблем е част от големия въпрос за корелациите при наименованията *тюркско* (*тюркменско*) - *османско* - *турско* и за прецизността при употребата им в изследваческата практика.

този порядък, разбира се, присъстват и имена от общомюсюлманския антропонимичен комплекс). Настанявайки се на новото място общността на тюркмените солари създава селище (поведение, съвсем не в традициите на номадския бит!), давайки му името Туздже (тур., Солар)[58].

В същия район османският регистратор е описал и известен брой солари християни, което доказва предосманското съществуване на отрасъла по тези места. Ала създадената след завоеванието нова политическа обстановка позволява на пришълците да се впишат без конкуренция в икономическото пространство на района, а може би просто да изместят (свият) местните хора в него.

"Физическото" мюсюлманизиране на района около Йенидже-и Карасу от анадолски преселници създава през втората половина на XV век предпоставките и за разпространение на исляма сред местното население: в списъка на соларския *джемаат* от с. Туздже присъстват двама нови мюсюлмани (синове на Абдуллах), един Михал, син на Радо, записан като мюсюлманин, но все още без ново име на правоверен, тъй и шестима роби, добили лична свобода, след като минали в исляма[59].

Теорията за предимно номадския характер на тюркменската колонизация става още по-уязвима, щом продължим с наблюденията по страниците на нашия регистър, където непосредствено след соларите иде описана общността на оризарите от Йенидже-и Карасу. Оризът е новост сред традиционните селскостопански култури на Балканите, чието култивиране започва след появата на тюркомюсюлманите по тези земи[60]. Естествено нивелираните терени по долното течение на р. Места се оказали подходящи за непознатата култура. Там се появяват и новите заселници (земеделци, а не странстващи скотовъдци!), организирани в професионалната общност на *чалтъкчиите* (тур. оризари). Начело на териториално обособените оризарски групи (*джемаати*) също стоят *реиси* (ръководители) - в нашия конкретен случай това са братята Халил и Ибрахим, които притежават султанска грамота, позволяваща им да се занимават с оризарство, "**както своите бащи**"[61]. Общността включ-

58 BOA, TD 7, fol. 10.
59 Пак там.
60 Появата на ориза на Балканите е едно от сериозните доказателства, че анадолските тюркмени се изявяват в новите земи и като земеделци, сиреч, една част от тях действително са хора на уседналия селски бит. Срв. I n a l c i k, H. Rice Cultivation and the *Celtukci-Reaya* System in the Ottoman Empire. Studies in Ottoman Social and Economic History. Variorum Reprints, London, 1985, VI, 69-141; K i s s l i n g, H. J. Von Balkanreich der Osmanen verschlaht auf amselfeld (1389). - In: Suddost europa unter des Halbmond. Munchen, 1975, p. 46-51. Същевременно застъпниците на "номадската теория" твърдят, че оризът бил известен на балканците далеч преди тюркомюсюлманското завоевание, като за доказателство се използват някои не дотам убедителни лингвистични данни от Средновековието. Вж. Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани? - Rhodopica, год. II, 1999, кн. 1, с. 145. Всъщност отглеждането на ориз в прединдустриалната епоха характеризира агрикултурата на Азия, разграничавайки я от селскостопанската технология в Европа. Това различие стои в икономическата основа на двата господстващи в Евразия цивилизационни модели, които условно могат да бъдат разграничени един от друг чрез названията "оризов" и "пшеничен". До XV век, когато на Балканите започва култивирането на ориза, местните народи безусловно принадлежат към "пшеничната цивилизация". Няма убедителни данни, че преди това на Полуострова е известна и се прилага в земеделската практика, изискваща специфични екологични дадености и трудоемка технология по отглеждането на тази култура. Срв. Б р о д е л, Ф. Структурите на всекидневието: възможното и невъзможното. С., 2000, 116-126; Развитие на земеделието по българските земи. Авторски колектив, съст. Ив. Венедиков. С., 1981, 262-263.
61 BOA, TD 7, fol. 12.

ва 29 фамилии и 2 неженени, която на новото място създава селище с името Чалтъкчи (Оризари). Аналогията със соларското селище е повече от очевидна и тя еднозначно доказва, че в района се появява население с отчетливо изразен уседнал бит с цялата му стопанска и културна определеност. Тези хора - икономически мигранти, са представителни за тюркомюсюлманската колонизация в района. Стопанското им битие е здраво вплетено в икономиката на доиндустриалните общества - производството на сол, обслужващо традиционни отрасли на занаятчийството и животновъдството, както и производството на ориз, основна храна на азиатските завоеватели, на която предстои скоро да се превърне в една от най-разпространените селскостопански култури на Полуострова.

В селския район около Йенидже се наблюдава една ситуация, присъща само на онези места, в които протича интензивна тюркомюсюлманска колонизация. Регистърът от 1478 г. не съобщава в тоя район **за нито едно смесено** от християни и мюсюлмани село, каквито се наблюдават повсеместно в съседната *нахия* Драма и от нея на север към склоновете на Родопите. Не чак толкова много, но такива смесени села се наблюдават и в Сересko... Надявам се нататък да стане ясно, че макар и смесени във вероизповедно отношение, тия селища далеч не са етнически разнородни. Ще рече, че мюсюлманите (в повечето случаи сравнително малък дял от жителския състав), се явяват резултат от вече започналия през втората половина на XV век процес на религиозно обръщенство сред местното население.

Подробният регистър от 1478 г. съобщава за 3 християнски и 10 мюсюлмански села в района на Йенидже. Първото, което се набива в очи е, че мюсюлманските селища носят тюркски имена, за разлика от смесените села в съседното Драмско и по южните склонове на Западните Родопи. Там, при целия мощен процес на религиозно обръщенство, приключил почти навсякъде с повсеместна ислямизация на хората, селищните названия си остават българославянски и днес са едно от доказателствата за етническата принадлежност на тамошните мюсюлмани[62]. Появата на изцяло мюсюлмански села около Йенидже обаче няма нищо общо с ислямизацията на хора, ами с ислямизацията на пространства. Селищата изникват в резултат от настаняване на анадолски заселници из незаети пространствени зони, отговарящи на стопанските традиции и производствения опит на пришълците. Но някои автори не са склонни да приемат, че колонизационният процес се ориентира главно към свободните и пусти земи, запълвайки така пространствените ниши в съществуващата селищна мрежа. Защото това въобще не съвпада с идеята за разрушителния характер на тюркомюсюлманското завоевание и последвалата след него колонизация чрез прокуждане на заварените люде от обработваемата земя и поселенията им[63]. Работата е там обаче, че османският кадастър

[62] В ново време, след като този район влиза в пределите на днешната гръцка държава, всички селищни имена от български езиков произход са сменени с гръцки.

[63] Вж. Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15[и] век, 20-56; П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност, 62-69.

изобилства с примери за валидността на варианта "усвояване на незаети земи"; през XV - XVI век многобройни тюркомюсюлмански селища се появяват тъкмо из райони, характерни с рядка си населеност. В българското пространство това явление може да се наблюдава в Добруджа, Делиормана и Тузлука, някои части на Горна Тракия и Подбалкана[64].

При нашия случай в устието на р. Места сме свидетели на нищо повече от усвояване на земи от групи анадолски заселници, попаднали в сгоден за техния традиционен поминък район. Тук пришълците се залавят с добив на сол или производство на ориз, "както своите бащи" - появяват се и селищата със съответните имена Челтюкчи (Оризари) и Тузджу (Солари). В някои селищни названия се усещат и надеждите, с които анадолците свързват настаняването си по новите места - Берекетли (тур., от bereket - плодородие) или пък Кутлуджа (тур., от kutlu - щастлив, честит)[65].

А къде са тогава странстващите скотовъдци - *юруците*, които според доста автори са представителната маса тюркмени колонизатори? В регистъра от 1478 г. няма да срещнем описани техни групи (*джемаати*), но присъствието на номадите се усеща по страниците на документа. Ето как: сред регистрираната *рая* и групите със специални задължения към държавата (напр. соколари, маслари и др.), османският чиновник е отбелязал неголяма група, наречена *коруджии* (от тур. korumak - пазя)[66]. Срещу някои фискални облекчения тези хора са длъжни да следят за придвижването на тюркменските номади (*юруци*) по определени пътища, забраняват им да вкарват стадата в обработваемите земи и така пазят труда на земеделците от безразборното движение на хора и животни[67]. Фактът, че при османците се появява институцията на *коруджиите* говори за две важни неща:

1. Тюркомюсюлманската колонизация протича: а) под формата на икономическа миграция на уседнало население към новозавладени територии с благоприятни за стопанска дейност условия; б) под формата на номадски придвижвания от Мала Азия към Балканите. Номадският компонент се оказва пречка в икономическото усвояване на новите земи, на което османската власт реагира адекватно: поощрява уседналите групи (фискални облекчения за производителите на сол и ориз) като същевременно създава един вид полицейски части за ограничаване на неприятните последици от безразборната шетня на номадстващите колонисти.

2. Номадският компонент на колонизацията не е пренебрежимо малък, за да го игнорираме при оценката на демографските последици от завоеванието. Специално за района на Драма и Йенидже-и Карасу османските

64 Вж. BOA, TD 222, TD 172, TD 20 и TD 26. Срв. K i e l, M. Anatolia Transplanted? Patterns of Demographic, Religious and Ethnic Changes in the District of Tozluk (N.E. Bulgaria) 1479 - 1873. - Anatolica, XVII, 1991.
65 BOA, TD 7, fol. 4-19.
66 Пак там, fol. 13.
67 За *коруджиите* вж. по-подробно A k g ü n d ü z, A. Osmanlı Kanunnameleri. 2. Kitap, Istanbul, 1990, p. 522.

извори от първата половина на XVI век показват едно значително присъствие на танръдагски *юруци*. Според регистрацията от 1543 г. техните *джемаати* само в *казата* Йенидже са 58 на брой или над 7 хил. души[68].

Погледната в този й вид, тюркомюсюлманската колонизация в района на Йенидже налага представата, че след края на XV век в пространството, заключено между Беломорското крайбрежие и полите на Родопския масив (западния му дял), вече са налице демографските предпоставки за придвижване на население от тюркски колонизатори в северна посока. Само че тук се налага следният въпрос: какъв смисъл би имало едно такова придвижване от стопански и климатично по-благоприятния екологичен пояс на крайморските равнини и предпланинските полета към пространствата с по-голяма надморска височина и изразен планински климат?

Всъщност движението на тюркомюсюлмани към планинската зона ще трябва да е почнало още с появата на анадолските номади в Беломорието. Ала тяхната сезонна миграция между високопланинските пасища и *къшлаците* в крайморските равнини сякаш не прави от този мюсюлмански компонент съдържателен обект за наблюдения - със своята мобилност той не създава трайни промени в етнодемографските съотношения към евентуални бъдещи конфесионални трансформации. Фактът че най-ранните известни засега регистрации на *юруци* са от 40-те години на XVI век, говори, че номадстващите тюркмени се вписват трайно в определена среда със всички социално-икономически последици от това някъде в първите десетилетия на XVI век. Не може да е иначе, щом като едва тогава те са включени в османския кадастър като самостоен обект на финансово-административната практика. В такъв случай излиза, че вниманието на изследвача на тюркомюсюлманската колонизация следва да бъде съсредоточено главно върху онези тюркмени, подвластни на уседналия начин на живот. Предполага се, че първоначалното проникване на такива ислямски заселници сред местното християнско население предопределя последвалото развитие на ислямизационните процеси с различна интензивност и под различни форми.

От обзора по страниците на ранния османски кадастър се видя, че **трайно** настаняване (колонизиране) на анадолски тюркомюсюлмани се наблюдава главно по градовете и в редки случаи из селските райони, където се появяват самостоятелните, етнически и верски еднородни селища на пришълците[69]. При положение, че процесът на тюркомюсюлманска колонизация навлиза в "обсадената" планинска зона на север, там би тряб-

68 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan. Istanbul, 1957, 64-74.

69 В някои от тюркменските селища са регистрирани освободени роби - хора, получили лична свобода след като приели исляма. В тази епоха на големи и главно - успешни османски завоевания, наличието на роби из мюсюлманските селища не е никак чудно; те представляват предпочитана военната плячка. Изглежда ония жители на селата, участващи във военните походи, довлекли тези хора от бойните полета, за да ги използват като работна сила. С времето заробените пленници приемат исляма, за да се превърнат в редови членове на мюсюлманската община. Тук си струва да отбележа и това, че сред жителите на тюркменските села са описани и единични случаи на новообръщнеци в исляма. Вероятно изградената в района достатъчно солидна селска мюсюлманска общност, също в както града, става притегателно място за ислямските конвертити, прогонени от родните места от остракизма на довчерашните си единоверци. Вж. BOA, TD 7, fol. 4-19.

вало да се появят села, подобни на тия в долното течение и устието на р. Места. Ала подробните регистри - най-достоверният източник на сведения по интересуващата ни проблематика, не съобщават нищо такова. Прочее в *муфассала* от 1478 г. не е трудно да се открият населени места в планината, пълни с мюсюлмани, но както предстои да видим, те далеч не са следствие от интензивен колонизационен процес. Преди да насочим вниманието си към планинския район на север по коритото на Места, да видим каква е ситуацията в центъра на тази област - град Драма.

За 13-те години, изминали между двете регистрации, жителите мюсюлмани на Драма нарастват от 54 на 69 домакинства. Докато в описа на града от 1464-1465 г. личи някой и друг новообръщенец, то в следващия от 1478-ма липсват характерните имена, по които различаваме ислямските неофити. За сметка на това изобилстват примерите от предислямската тюркска антропонимична традиция - характерен белег за *юрушката* (номадската) съставка на анадолските колонизатори: Ширмерд, Данишменд, Дурмуш, Базарлу и пр.[70] Само че приликите с *юруците* приключват с това. Според описа на градските жители, почти всеки от тюркомюсюлманите упражнява някакъв занаят или е търговец със собствен дюкян. Има записани обущари, шивачи, кожари, бакали, бозаджии, сарачи, дрындари, бояджии, дори вехтошари... Вече няма да излагам повече доводи защо тези хора не могат да са "помохамеданчени" местни търговци и занаятчии, а само ще отбележа още веднъж, че наблюденията върху ранния османски кадастър затвърждават впечатлението, че градът не е чуждо място за анадолските колонизатори, а обратното - естествена социална среда за множество от тях.

Християнското население на Драма е двукратно повече от мюсюлманското, а *муфассалът* от 1478 г. предлага някои подробности около него, които предходният регистър ни спестява. От този документ научаваме за развита и което е по-важното - добре съхранена в османските условия християнска инфраструктура на града, обхващаща 5 махали с по един свещеник воглаве на всяка. Очевидно при тия обстоятелства не биха могли да се създадат характерните условия за преминаване към исляма, породени от морално-психологическа и духовна криза (тя обхваща българското общество на един доста по-късен етап от неговото битие под османска власт[71]).

Селският район на Драма предлага доста по-различна картина. Там чисто християнските селища са 20 на брой, групата на смесените пък е 30, като освен тях вече се броят и 3 изцяло мюсюлмански села. Описите на християнските населени места не впечатляват с нищо. Особеният случай безспорно са смесените и изцяло мюсюлманските селища, около който неизменно витае въпросът: какви са населяващите ги

70 BOA, TD 7, fol. 24-25. Вж. примери за характерна "*юрушка*"антропонимия в G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan,101-105.

71 По въпроса вж. Р а д у ш е в, Евг. Някои черти от структурата на османското общество през XVIII век (към оценката на "Паисиевия век"). - В: Studia in Honorem Professoris Verae Mutafcieva. С., 2001, 309-311.

мюсюлмани - колонизирани тюркмени или пък местни хора, преминали в ислям? За късмет разполагаме с подробния вариант на регистрацията от 1478 г., тъй че надеждите за пълноценен отговор са напълно реални. И нека проблемът с тия 30-ина драмски села не изглежда неоправдано надценен. Това е част от едно обширно, подвластно на исляма пространство, обхващащо Средните и Западните Родопи с предпланината и крайморските равнини. Развитието на ситуациите тъкмо в тези конкретни населени места е от голямо значение за настоящото изследване: те се явяват нещо като връзка на Беломорската равнина с планинския град Неврокоп и прилежащите му многобройни села, разположени в оградните склонове на Пирин, Славянка и Западните Родопи. Ако приемем, че наличният колонизационен ефектив в низината, особено покрай устието на р. Места, проявява склонност да се придвижва на север, овладявайки все нови и нови територии за исляма, то според географията на пространството драмските села по коритото на Места се оказват тъкмо върху пътя на ентусиазираните колонизатори към високопланинската зона (множеството смесени и чисто мюсюлмански селища там сякаш потвърждават такова вероятно развитие). Да видим сега за какво ще ни се наложи да говорим занапред - физическо мюсюлманизиране на селищата чрез настаняване на тюркомюсюлмански заселници в тях или пък за вече започнал, а на места и доста напреднал процес на ислямизация сред местното население. Ако положението се окаже плод на постепенната тюркска колонизация, то защо да не гледаме на сложилата се околовръст нашия планински район ситуация като на **своеобразна верска** (**ислямска**) **обсада**?

От гледна точка представителността на исляма в драмските села, те могат да бъдат групирани така:

1. Села с преобладаващо по брой християнско население - 26. Това е най-многобройната група, в която мюсюлманският елемент стига докъм 40% от жителския състав в отделните случаи. В числово изражение броят на мюсюлманските домакинства в селищата се движи от 1 до 19;

2. Четири са селата, в които мюсюлманите преобладават над християните. Броят на домакинствата от двете конфесии в тия населени места се движи от 35 до 55 и нека да запомним тук, че навсякъде християнските фамилии са единици, а мюсюлманските - десетки. И накрая

3. Три изцяло мюсюлмански села[72].

Тъй като наблюденията се провеждат върху подробен (*муфассал*) регистър, в който главите на домакинствата са описани поименно, налице е чудесна възможност да се определи произходът на мюсюлманския елемент във всяко отделно селище по добре известния начин - чрез имената на хората. Още при първите села заинтересуваният изследвач ще се сблъска с множество, по-скоро - с **повсеместно** присъствие на "Абдулласи", на освободени роби и "ахряни". Постепенно

[72] BOA, TD 7, fol. 24-81.

в хода на наблюденията отпадат едно подир друго съмненията, че става дума за настаняване на колонисти по селата, а не за ислямизация на местни жители. Все пак да илюстрирам с няколко примера:

Преобладаващото население на с. Доксат са християните, а мюсюлманите са 4-ма души: "Айдън, син на Коста; Мурад, син на Айдън; Искендер, освободен роб на еничерин и някой си Юсуф, син на Карагьоз". Село Дубляне също е преобладаващо християнско с двамина мюсюлманина: "Хъдър, син на Абдулах и Иляс, негов син". В село Драчища мюсюлманските фамилии са повече - 9 на брой срещу 15 на християни. Тук също целият мюсюлмански елемент се дължи на обръщенство в исляма: описани са 1 син на Абдуллах, неговият потомък, след което следват мюсюлмани с имена като Мустафа, син на Димко, Алагьоз, син на Сташин, Хюсеин, син на Стефан и т.н. В село Едрене съотношението между християнски и мюсюлмански фамилии е почти изравнено - 20 към 17. Начело на мюсюлманската общност писарят е поставил двамина освободени роби и еничерина Хамза. Останалите са нови мюсюлмани с характерните за обръщенците имена[73].

За с. Едрене може да се мисли, че ислямът е донесен там от двамата освободените роби и еничерина Хамза, които се явяват един вид мюсюлмански колонизатори. Само че те не представляват тюркския етнос, а обръщенците в новата религия. Закономерно около такива новомюсюлмани с известно обществено положение (колкото и незначително да изглежда то), се създава подходящата психологична среда за развитие на религиозното отстъпничество. От записаната ситуация в това село и многобройните подобни нему може да се заключи, че разпространението на исляма в Драмския край започва 10-15 години преди съставянето на описа от 1478 г. - тъй е, щом самият опис дава възможността да се запознаем с първото поколение ислямски неофити.

Наблюдавайки първоначалния ход на ислямизационния процес полека-лека се затвърждава убеждението, че дори в случаите, при които хората не са записани с характерните за новообръщенците имена, се налага пак да мислим за ислямизация. Защото тогава се сблъскваме с второто поколение обръщенци - синовете на първоначално приелите исляма бащи. В случай, че към датата на регистрация бащите са сред живите и са вписани в регистъра, тогава връзката между първото и второто поколение новомюсюлмани е лесно забележима - ситуация от вида "Хъдър, син на Абдулах; Иляс, син на Хъдър". Ала когато родителят "син на Абдуллух" е покойник (значи липсва от регистъра), тогава вече е невъзможно потомството му да бъде категорично отличено от стандартната ислямска маса. Но затова ранният кадастър е предпочитан изворов материал, тъй като по страниците му могат да се наблюдават именно първоначалните развития и тенденциите, които те залагат занапред. Така регистърът от 1478 г. недвусмислено разкрива, че разп-

[73] Пак там, fol. 24-41.

ространението на исляма в драмските села започва чрез верско отстъпничество сред местното, българохристиянско в по-голямата си част[74], население. Да видим какво дава увереност за такова твърдение.

Предстои да се спра върху едно селище, което е от особена важност за разбиране същността на протеклите през османския период в Западните Родопи и Поместието етноконфесионални процеси. Модерните проучвания дори не подозират за съществуването на такова населено място, иначе щяха да са наясно откъде идва името на емблематичната за ислямизацията на родопчани област - Чеч. В първата част на изложението вече отбелязах, че през последните 100 - 120 години относно названието Чеч са изказани какви ли не причудливи предположения. Поколения изследвачи се опитваха да разберат защо планинската област, плътно заета от многобройни помашки села, носи това име. Проблемът вече може да се счита за решен: в османския регистър от 1478 г. открих селище, което се нарича Чеч[75]. Но нека преди да се заемем със селото, да напомня още веднъж за областта, на която то е дало името си.

В днешните граници на България Чеч обхваща най-южната част на Неврокопско по долината на Места, преди реката да напусне пределите на страната. На гръцка територия областта продължава по пролома на Места до Гара Бук като селата остават по левия бряг на реката. В западна посока областта се ограничава от Доспатската река, на изток-североизток Крушова планина я дели от териториите на някогашните османски *кази* Ахи челеби[76] и Султан йери[77], а на юг опира до Ксантийските височини. До края на XIX век Чеч се дели на две, в зависимост от административните центрове, с които е свързан - Неврокопски Чеч и Драмски Чеч.

Някогашното село Чеч принадлежало към т.нар. Драмски Чеч и най-вероятно се намирало някъде около с. Радибош[78], североизточно от коритото на Места (в по-късните регистри населено място с име

---

74 Етническата принадлежност на християните от драмските села също може да бъде определена според антропонимичната система, присъща на района и отразена в османските кадастрални описи. За всеки непредубеден наблюдател тя безспорно е българохристиянска. В списъците на населението присъстват и християнски имена от гръцки езиков произход - ситуация, характерна за цялото християнско пространство на Балканите. Естествено е, че в наблюдавания район част от носителите на такива имена принадлежат към гръцкия етнос. Но най-разпространени са славянобългарските имена като Братан, Пейочун, Сташин, Вълкан, Радослав, Петко, Стоян и т.н. Наблюдават се и отделни случаи на влашки имена, което разкрива етническото разнообразие на Македония и Беломорието. В такъв смисъл напълно е оправдана критиката, която търпи Стр. Димитров от скопските колеги, че съзира в най-източните части на Македония - Пиринско със Западните Родопи, етнически чисти български територии. Вж. С т о ј а н о в с к и, А. Увод. - В: Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, Опширен пописен дефтер од XV век, с. 14. Срв. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., 79-80. Същевременно няма да гадая въз основа на какви данни А. Стојановски си вади заключението, че в същата тази област, която има предвид и Стр. Димитров, "господствал славянският и на първо място - македонският елемент, който търпял силното влияние на гръцкият елемент". Вж. С т о ј а н о в с к и, А. Цит. съч., 13-14. Всъщност няма известен случай, при който османският кадастър етнически да определя дори едно-единствено лице като "**македонец**". За сметка на това безчет са случаите, когато османските чиновници, още от най-ранно време, вписват в текущата документация етническите названия "бошнак", "сърб", "хърват", "булгар", "рум", "влах", "арнаут". Вж. Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. Под редакцията на М. Калицин, А. Велков, Евг. Радушев. С., БАН, 1990, с. 301. От разглеждания тук регистър (1478) ми се ще да предложа на вниманието един характерен случай: в описа на мюсюлманското население в с. Испанопол (Драмско, неуст.), османският чиновник отбелязва лицата "**Мустафа, българин**" и двамата му сина Юсуф и Мехмед. Вж. BOA, TD 7, fol. 34.

75 BOA, TD 7, fol. 60.

76 Обхваща Централните Родопи с център днешния гр. Смолян.

77 Разположена южно от днешния гр. Кърджали.

78 Дн. Аеторахи, с., Драмско, Гърция.

Чеч вече не се споменава). Забележително е, че през 70-те години на XV век **селището вече е с население, почти изцяло преминало към исляма**. От него на югоизток, до Гара Бук включително, следват няколко села, в които религиозното отстъпничество е солидно застъпено и затова може да се предположи, че тъкмо от този район започва постепенното разпространение на исляма в областта и оттам към Неврокопското поле. Вероятно съвсем скоро след изготвянето на описа селото променя името си или пък се слива с някое от околните помашки села - от наличния засега материал не може да се каже нищо по-конкретно. Единственото, което с увереност може да се твърди е, **че помашката област Чеч е назована по едноименното село**, в което окончателните резултати от ислямското обръщенство, както личи от документацията, се видели от най-ранно време. А сега му е време вече да се запознаем и със самия опис на селото, съставен 1478 г. Сведенията, с които читателят ще се сблъска са уникални, не само защото това е единствено известната и изглежда последна регистрация на селище под името Чеч. Удивителен е размахът на ранното разпространение на исляма, което постепенно, но за къс период от време превръща българохристияните от цяло едно населено място в мюсюлмани. Както ще видим непосредствено, описът на селото Чеч предлага всички сведения, които разкриват ислямизацията именно като **процес**, а не резултат от терор и насилнически акции от страна на властта. Ето го и самият опис:

"*Тимар* на Яхши бей, син на Исмаил, *кулоглу* е. *Хасса* от орехи - половин дял, 200 [*акчета*].

Мюсюлмани:

Халил, син на Иляс; Иса, негов брат; Базарлу, негов брат; Хъдър, син на Иляс; Салтък, син на Иляс; Муса, син на Иляс.

Хасан, син на Иляс; Хъдър, син на Абуллах; Якуб, син на Абдуллах; Хюсеин, син на Абдуллах; Касъм, син на Абдуллах; Атмаджа, син на Угурлу.

Али, син на Угурлу; Хамза, син на Угурлу; Бехадър, син на Али; Карагьоз, син на Караджа; Атмаджа, негов брат; Мехмед, син на Караджа.

Балабан; Айдън, син на Балабан; Мустафа, син на Абдуллах; Хамза, син на Абдуллах; Мехмед, син на Абдуллах; Али, брат на Балабан.

Доган, син на Абдуллах; Мустафа, син на Абдуллах; Ширмерд, син на Абдуллах; Ахмед, син на Абдуллах; Али, син на Абдуллах; Юсуф, син на Абдуллах.

[Друг] Доган, син на Абдуллах; Мехмед, син на Абдуллах; Кушлу; [друг] Ширмерд, син на Абдуллах; Дауд, син на Абдуллах; Юсуф, син на Али.

Вели, син на Атмаджа; Хамза, син на Атмаджа; Касъм, син на Атмаджа; Мустафа, син на Атмаджа; Саруджа, син на Димитри; Али, син на Абдуллах.

Исхак, брат на Али; Курд, син на Абдуллах; Атмаджа, син на Абдуллах; Карагьоз, син на Атмаджа; Угурлу, син на Радослав; Хамза, син на Угурлу.

Чакър, син на Сурко; Юсуф, син на Гьорго; Саруджа, син на Сурко; Караджа, син на Абдуллах; неверникът Добрик, негов брат; неверникът Димитри, син на Абдуллах[79].

Хамза, син на Халил; Юсуф, син на Халил; Умур, син на Иса; Мехмеди, син на Иляс; Мустафа, брат на Бехадър; Сюлейман, син на Караджа.

Али, син на Мустафа; Юсуф, брат на Хамза; Муса, син на Караджа; Али, син на Косил; Али, син на Курд Хасан; Балабан, син на Доган.

Халил, брат на Ширмерд; Умур, син на Узун Али; Кушлу; Мустафа, син на Саруджа; Хамза, син на Саруджа; Ресил[?], син на Атмаджа.

Вдовица Кала; вдовица Злата; вдовица Смила; Йомер, син на Абдуллах.

Домакинства мюсюлмани - 53; неженени - 18[80]; вдовици - 3. Неверници - 2"[81].

Описът на с. Чеч предлага на изследвачите изключително съдържателен материал за наблюдения. Прочее, не е само това селището, което към третата четвърт на XV век вече е преминало изцяло или почти изцяло към исляма - такива в Драмско по онова време вече са десетина. Заслужава да се отбележи обаче, че из останалото османско пространство на Балканите подобно развитие се наблюдава само на още едно място - в Босна[82]. Но при всички случаи процесът в разположената по средното течение на р. Места област Чеч е започнал по-преди, откъдето другаде и да било. Дори в някои селища като Бук[83], Конищан[84] и Зуплани[85] към 70-те години на века той вече е окончателно приключил с появата на **първите** изцяло българомсюлмански села.

Според описа на селото Чеч от 1478 г., до пълното му преминаване в исляма остават само двамината"неверници" Добрик и Димитри. И ако тия лично не са преминали в новата религия, то техните наследници от мъжки пол неминуемо са сторили това. Впрочем въпросните "неверници" са последните "християнски остатъци", но **сред мъжката част** на селото. При жените нещата очевидно стоят по-различно. Видяхме, че в Чеч османският писар е записал три вдовици християнки. Има всички основания да предположим, че на този първоначален етап в исляма преминават само главите на домакинства и неженените младежи, сиреч **данъкоплатците**, докато съпругите и женската челяд остават верни във Христа. Този въпрос вече бе дискутиран по-горе, където предложих на вниманието и примери от османската съдебно-религиозна практика, представящи поведението на властта спрямо такива, допустими по принцип, ситуации[86]. В случая обаче е по-важно заключението, което

[79] Този християнин е описан странно. Вероятно неговият баща е новообръщенец в исляма.
[80] Обръщам внимание, че неженените в повечето случаи би трябвало да представляват второто поколение ислямизирани люде, т.е. хора с лично и бащино тюркомюсюлманско име.
[81] BOA, TD 7, fol. 60-61.
[82] Вж. H a n d z i ć, A. Islamizacija u Severoistocnoj Bosni u XV i XVI vijeku. - Prilozi za orientalnu filologiju, 1966-1967, No 16-17.
[83] Гара Бук, с., Драмско, Гърция.
[84] Дн. Поликипон, с., Драмско, Гърция.
[85] В обл. Чеч, неустановено.
[86] Вж. **Втора глава**, *Субект-обект на ислямизацията. Причини и мотиви за преминаване към исляма*.

от самосебе си се налага от наблюденията върху този изворов материал. Още през втората половина на XV век в селска среда са наблюдават **първите** признаци на масово преминаване към исляма. Междувременно в града християнският жителски състав все още е мнозинство и ако там се забелязва относително бързо нарастване на жителите мюсюлмани, то това става предимно по линията на тюркската колонизация. Следователно представителността на исляма в наблюдавания тук селски район се осъществява от **местни конвертити**, при което и дума не може да става за специално замислени от страна на държавата акции за масово насилствено производство на мюсюлмани.

Забележително е, че селата на ранната ислямизация от XV век вече у Васил Кънчовата "Статистика" са отбелязани **като населени с турци**. Такива са Доксат, Височани, Просечани, Бук, Чаталджа, Каланбак... Според регистъра от 1478 г. ислямизацията в тези селища тече усилено, представена по страниците на извора чрез многобройни "Абдулласи" и новомюсюлмани с имена от вида Мехмед, син на Стефан и пр. Обикаляйки този район, Кънчов без съмнение съди за етническата принадлежност на местното население по езика, на който го заварва да общува в края на XIX век. Ала според това, което ни съобщава нашият регистър, следва да се заключи, че наблюдаваното от Кънчов туркоезичие е вторично, предшествано от първоначалното ранно преминаване на местните люде към исляма. Подир това вече може да се предположи, че е протекъл асимилационен процес, вероятно вследствие трайно настаняване из селищата на групи тюркомюсюлмански колонисти - носители на чуждия за българомюсюлманите език. В хода на етническата асимилация езиковата среда се хомогенизира и това прави такива селища привлекателни за нови настанявания на тюркомюсюлмани.

Но тук е нужно да се отбележи и това, че "Статистиката" съобщава за "турци" из селищата, разположени в предпланината и по главни друмища като село Бук да речем, с кръстопътното му положение край голям мост през Места. Според регистъра към последната четвърт на XV век в селището имало 32 мюсюлмански домакинства и 14 неженени, срещу едва 3 християнски *ханета*. От имената на описаните люде не е трудно да се разбере, че мюсюлманите като цяло са обръщенци в исляма от първо и второ поколение[87].

Няма друг български изследовател, който да е пребродил като В. Кънчов тези краища и да е оставил наблюденията си като него в систематизиран вид. Щом той убедено отбелязва, че в с. Бук заварва 400 турски фамилии, то не трябва да се съмняваме, че към края на XIX век селяните там са общу-

87 ВОА, TD 7, fol. 67. В Софийския османски архив се съхраняват два откъса от подробен опис на чечки села, датиран приблизително от Стр. Димитров 1494-1503 г. В този паметник също има описание на с. Бук. Мюсюлманските домакинства вече са 86, християнски липсват. Не е възможно увеличението на мюсюлманите да се дължи на естествен прираст, очевидно има приток на хора отвън. Прави впечатление обаче, че и така увеличени, огромната част от мюсюлманите в Бук пак са с характерните за новообръщенците имена. Вж. НБКМ, Ор. отд., Бл 3/6, л. 1а. Публ. в Д и м и т р о в, Стр., Р. С т о й к о в. Откъси от регистър за ленни владения в Западните Родопи и Серско. - Родопски сборник, I, 1965, с. 283, 303-304.

вали именно на турски език (нещо сравнително рядко срещано в огромния помашки район). Ала днешният изследвач без сянка на съмнение може да приеме и това, че наблюдаваната от Кънчов ситуация има дълго и сложно развитие, започнало с първоначалното преминаване на местното население към исляма, стимулирано от известна тюркомюсюлманска колонизация, като всичко приключва с етническа асимилация на конвертитите.

Това са всъщност различни нива на етнорелигиозния процес. Асимилацията не може да протече из високите и затънтени планински райони, след като свързаната с нея колонизацията там няма смисъл и не се състои. Или пък ако се състои, тя е сезонна (*юрушка*) и заема най-горния етаж на географското пространство. Последното обяснява как така в Централните и Западните Родопи, при повсеместната липса на тюркомюсюлманска колонизация, ислямът тук намира тъй много последователи сред автохтонното население, което при това съхранява през вековете най-яркия белег за етническата си принадлежност - българския език. Донесеният в планината от странстващите тюркменски пастири ислям спечелва местните хора с възможностите за подобрение на екзистенциалните условия в условията на чуждоверското господство. При това не са нужни някакви по-специални отношения с периодично появяващите се тюркменски пастири, нито пък кой знае каква пропаганда на новата религия. Природната среда е достатъчно трудна за оцеляване, за да може предимствата, които осигурява господстващата религия, да стимулират религиозното поведение на индивидите в посока на ислямския прозелитизъм [88].

Впрочем тюркомюсюлманската колонизация във *вилаета* Драма не се изчерпва с града. В югоизточна посока от него, към Кавала, са разположени села, населени от оризари и там също, както в *нахията* Йенидже-и Карасу, това специализирано производство е в ръцете на анадолски заселници. Те ръководят професионалните общности (*джемаати*) на оризарите, в които вече има и доста хора от местното християнско население. През 1478 г. *джемаатите* обхващат 225 домакинства на тюркомюсюлмани и 232 на християни[89]. Съвсем ясно е, че този тюркомюсюлмански елемент нито е достатъчен, нито пък има интерес да се придвижва към нови поселения в планинската област на север. Да видим сега как изглеждат нещата във *вилаета* Зъхна.

За 13-те години между двете регистрации положението в града остава почти непроменено. Броят на зъхненските мюсюлмански домакинства си е все същият - 32, а християнските намаляват с 5 и стават 390 домакинства. Според регистъра от 1478 г. *вилаетът* обхваща 35 села, 18 от които изцяло с християнско население, а останалите със смесено. Всъщност "смесено" е твърде силно да се каже; по-скоро в тия селища се наблюдава не особено активна ислямизация (сравнена с процеса в Драмски Чеч), при която на повечето места броят на мюсюлманските до-

88 Срв. **Втора глава**, *Субект-обект на ислямизацията. Причини и мотиви за преминаване към исляма*.
89 BOA, TD 7, fol. 101 и сл. В броя на мюсюлманските домакинства са включени и освободените роби - по същество ислямизирани люде.

макинства не превишава 3, а само в 5 села се движи между 5 и 19. Тъй че за Зъхненско си остава в сила констатацията, до която стигнахме при наблюденията върху регистъра от 1464-1465 г.: мюсюлманите от селския район надхвърлят два пъти броя на едноверците си в града[90].

Остана да видим какво е положението в град Серес и хинтерланда. Между двете регистрации в града настъпват сериозни промени. Мюсюлманските домакинства от 493 през 1464-1465 г. се увеличават на 535 през 1478 г. За същия период християнските домакинства намаляват от 494 на 282. Очевидно големият спад не би могъл да се обясни с ислямизация или поне само с тази причина: в описа на Серес от 1478 г. се броят едва 26 нови мюсюлмани. Прави впечатление, че в описа отново не се съобщава за приходи от земеделска дейност на градските жители. Редом с това повечето от християнските махали са назовани според най-различни занаяти: махала на сарафите, на свещарите, кожухарите, ковачите, рибарите, шивачите, сапунджиите, бакалите, семерджиите и т.н.[91] Очевидно хората са описани не по местоживеене, а по професионален признак[92]. В околностите на Серес пък са отбелязани запустели имоти (лозя, воденици) и това подсказва, че по някакви причини градът се е лишил от християнското си земеделско население. От наличния изворов материал едва ли може да се разбере нещо повече около тази ситуация. Заслужава си обаче да се подчертае обстоятелството, че в изграден мюсюлмански център като град Серес ислямизационният процес не е особено интензивен - 26 ислямски неофити не са впечатляващо число, при това не се знае каква част от тях е дошла в града от околните селища. И още нещо: оказва се, че занаятчиите и търговците, сиреч заможният слой на градското християнство, не са естественият резерв на ислямизацията, както се твърди. Следователно, не са те и социалната категория, която с ислямския си прозелитизъм от най-ранно време създала модела за религиозно поведение на село[93].

Колкото до сереския селски район, от всичките описани там 76 селища 20 принадлежат към групата на смесените от християни и мюсюлмани. Всъщност и тук относителният брой на мюсюлманските фамилии е нисък - 72 или 3.6 домакинства средно за селище. Сравнението с града, където през изтеклите между двете регистрации 13 години се появяват 26 новообръщенци, показва, че в крайна сметка селската среда произвежда повече обръщенци в исляма. Колкото до абсолютния числен превес на сереските мюсюлмани над едноверците из *вилаета*, то вече се каза, че иде от мощната тюркоислямска колонизация в града.

---

90 Пак там, fol. 114-159.

91 Пак там, fol. 229 и сл.

92 Ако е така, то остава въпросът защо османският чиновник по регистрацията е вписвал тези професионални общности под названието "махала на...". Затова пък в следващите известни описи на град Серес от 1494-1503 и 1530-1531 г. християнските махали са представени чрез с останалите от предосманско време традиционни имена на християнски храмове или пък светци. Срв. B a l t a, E. Les vakifs de Serres et de sa region, 261-262.

93 Вж. Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV - XVII в. - В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988, с. 54; Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15[и] век, с. 114,.162.

А сега, след като "обходихме" с помощта на изворите подстъпите към Неврокопския район откъм юг, нека да обобщим наблюденията:

1. С изключение на град Серес (според османската летописна традиция завладян през 70-те - 80-те години на XIV век и още тогава селището и околностите му били залети от анадолски номади), останалите градове тюрко-, по-скоро тюркменомюсюлманската колонизация е ниска, християнското население преобладава. Това потвърждава наблюденията на повечето османисти, че до последната четвърт на XV век в градовете, които не са военно-административни центрове, притокът на анадолски заселници е относително слаб.

2. Колкото ограничен да е броят на настанилите се в градовете заселници от Мала Азия, това е население, подвластно на културноуседналия бит, което с непосредственото си включване в социоикономическата структура на селищата създава ядрото на мюсюлманското градско население. Именната система на заселниците носи белезите на предмюсюлманската тюркменска антропонимия (характерна за номадстващите на Балканите *юруци*), но настаняването на тези хора сред местните жители, упражняването на труд, присъщ на уседналия човек (оттук и вписването им във фискалните регистри!), показва, че нивото на тяхната социализация съвпада с икономическите и обществените реалности в завладените територии. В същото време номадите реално присъстват в етническото и стопанското пространство, но в състояние на "свободни електрони" - те не са обхванати от фискално-административната система и следователно не се явяват интегрална част от османския социум. И обратното, *раята* (селска и градска, християнска и мюсюлманска) присъства в османската обществена организация "тук и сега", положение, което може да се наблюдава чрез кадастралните описи.

3. През последната четвърт на XV век преминаването на градски християни към исляма е незначително. Това е отдавна известно от архивна документация[94]. Затуй се наложи един общ поглед върху "селския пейзаж", за да стане ясно как ниският градус на религиозното отстъпничество в града се отразил върху селото; ще се потвърди ли теорията, че ислямизацията в града предхожда селската, че градът дава първоначалния тласък (или пример?) за преминаване в ислям на селско население?

Утвърдителният отговор по презумпция би звучал приблизително така: и на село ислямизацията е рядкост, дори в този период тя все още не е наченала... В условията на "изворов глад" А. Желязкова нап-

94 B a r k a n, Ö. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatına ait Muhasebe Bilançolari. - Belgeler, Cilt I, Sayı 1, 1964. Почти същият изворов материал (регистър с една година по-късен от този на О. Л. Баркан, НБКМ, Оp. отд., ОАК 214/5) бе издаден в превод на български език от А. Велков, публ. в: Турски извори за българската история. VII, С., БАН, 1986, 21-128. Впоследствие същият извор бе публикуван и на френски език в: T o d o r o v, N., A. V e l k o v. Situation demographique de la Peninsule balkanique (fin du XV^{e} - debut du XVI^{e} s.). Sofia, 1988. Френският вариант е придружен от уводна студия: T o d o r o v, N. La situation demographique de la Peninsule balkanique (fin du XV^{e} - debut du XVI^{e} s.), която в общи линии повтаря съчинението на T o d o r o v, H. За демографското състояние на Балканския полуостров през XV - XVI в. - В: ГСУ ФИФ, 53, 1965, No, 193-226. Тази работа на Тодоров е подложена на сериозен критичен анализ от Баркан заради допуснати слабости в обработката и интерпретацията на османския извор. Вж. B a r k a n, O. L. Цит. съч., 10-28.

ример заключава в този дух следното: "Като изключим единичните случаи на помохамеданчване в селата на Албания, Македония и Косово през XV - XVI век, които били **нетипични** и обикновено **повлияни от приемането на господстващата религия в градовете** или от близостта на дервишките средища, имаме всички основания да твърдим, че ислямизацията тук обхванала селското население през XVII и особено през XVIII век" (получер. мой, Е.Р.)[95].

Видя се обаче, че изворите за източния дял на Македония разкриват съвсем друго развитие на нещата. Дори и в райони, където по време на периодичните регистрации ислямизацията в отделните селища показва пренебрежимо малки размери - от 1 до 3 домакинства, съвкупният брой на всички селски конвертити там в крайна сметка надхвърля броя на новомюсюлманите в града. Покрай това съществуват цели териториално-административни единици - *нахията* Драма, - където преминаването към ислям е отличителен белег в религиозното поведение на хората от селския район. Тук, към последната четвърт на XV век, напълно преминалите към исляма села не че са **нетипичните** случаи, ами обратното - тъкмо те се явяват носители на характерните черти в религиозното развитие на този край и един вид предсказват съвсем скорошното негово бъдеще. В контекста на това развитие ролята на град Драма е незначителна, за да не кажа - никаква. Така че стремежът към обобщаване на османските реалности винаги може да поднесе изненади, които сетне се налага да бъдат обяснявани като изключения или регионални различия. Затова решаващата дума винаги имат изворите, които са в състояние да разкрият дали през ранноосманския период в селските райони се наблюдава разпространение на исляма и ако да, в резултат на какво се явява то - на тюркомюсюлманска колонизация или пък на религиозно отстъпничество сред местните християни. А. Стояновски има едно много точно наблюдение, извлечено в хода на преводаческата му работа върху регистъра от 1464-1465 г.: "Регистърът дава много конкретни сведения за мюсюлманското население във всяко населено място поотделно. В много случаи от тези сведения може да се заключи, че не става дума за колонисти от Мала Азия, а за местно ислямизирано население. **Във всеки случай колонизацията е много повече ориентирана към градовете, докато из селата най-често се наблюдава ислямизация** (получер. мой, Е.Р.)"[96].

След като преминахме по линията на предполагаемата "обсада", използвайки за пътеводител страници от османския кадастър от 1444, 1464-1465 и 1478 г., бих си позволил да отбележа, че никъде не се забеляза и най-дребната следа от целенасочени размествания, придвижвания, концентрации или стратегически заселвания на тюркменски маси с цел решаване на глобални задачи по промяната на демографския и

95 Желязкова, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт. XV - XVIII век. С., БАН, 1990, с. 192.

96 Стојановски, А. Увод. - В: Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, Опширен пописен дефтер од XV век, с. 14.

етнорелигиозен облик на наблюдаваните територии (българската историография има нагласата да подозира тогавашните османски власти в такива целенасочени мерки). Видя се обаче тъкмо обратното - администрацията върши нужното, за да сложи в ред безразборното *юрушко* придвижване сред населението от уседнали земеделци. През този период номадите, заради мобилността си, не са решаващият фактор в демографските промени, но оказват влияние върху хода на етнорелигиозните трансформации във планинските райони, където единствено те се явяват носители и разпространители на исляма.

Един от факторите в хода на демографските промени през ранноосманския период е икономическата миграция на уседнало тюркско население от Мала Азия към благоприятните с климатичните и екологичните си характеристики райони на Балканите, какъвто се оказват крайморските равнини в Беломорието. Настаняването (колонизацията) на по-малки или големи групи такова население приключва със създаване на отделни мюсюлмански селища, някои от които са с изразена производствена ориентация - отглеждане на ориз, добив на сол. Естествено покрай тези селища тече някаква ислямизация, но не тя е решаваща за разгръщането на религиозното обръщенство сред автохтонното население.

Странно изглежда фактът, че с увеличаване на надморската височина в посока от беломорските равнини към планините на север се увеличава и интензивността на ислямизацията. Още по странно е това, че ислямът сякаш навлиза в планината по определен маршрут. Например селският район на север от Серес не е обхванат от религиозното отстъпничество така мощно, както селищата по течението на р. Места между Неврокопската котловина и град Драма. Проблемът "колонизация" тук въобще не стои - от изворите става ясно, че тюркомюсюлманите не проявяват ентусиазъм да се заселват в средната и високата планинска зона. Техните поселения са по долното течение на реката. Дори да предположим, че планината с някои свои природоклиматични дадености се оказва привлекателна за анадолските заселници, то няма как да си представим, че ограниченото и свръхконсервативно социално пространство на селото би позволило проникване и закрепване на чужди етнически елементи в поселищните общности, които да станат проводник и първоначален разпространител на новата религия.

Изворите дават отправна точка за разкриване характера на връзката между тюркизираните пространства в низината и ислямизиращите се села в планината. Те съобщават, че през 50-те - 60-те години на XV век в Беломорска Тракия вече има значителни *юрушки* струпвания. Наблюденията върху документацията отдавна разкриха, че номадите се появяват върху една обширна територия, обгръщаща Родопите от Горна Тракия при Пловдив и Пазарджик до Гюмюрджина и Фереджик на беломорския бряг. **Най-голямата концентрация на *юруци*** е около устието на Места при Йенидже-и Карасу. *Юрушката* регистрация от

началото на XVI век съобщава за повече от 100 *оджака*[97] в района на Гюмюрджина - Йенидже - Драма, което прави един значителен тюркменски контингент доста над 10 хил. души[98].

Няма по-удобен път от долината на река Места за придвижване на хората и огромните им стада към високопланинските пасища в Централните, Западните Родопи и Пирин. Така една обширна област, включваща Чеч и Неврокопската котловина, попада в маршрута на *юруците* при сезонните им придвижвания между зимовищата в беломорските низини и летовищата на стада и хора по високите части на Пирин и Родопите. Най-важният цикъл в "двуетажния" живот на номадите - лятната паша, здраво ги свързва с планината и така всяка година тюркменският **ислям нахлува** сред уседналите земеделци и скотовъдци там. По всичко изглежда, че нарушаване на демографските баланси и оттам създаване на междуетническо напрежение и верска неприязън не се получава, тъй като тюркмените се наместват на "най-горния етаж", до където къщите, нивите, градините, оборите и водениците не достигат. Така прастарото поделяне на стопанските възможности в планината между странстващите пастири и уседналите земеделци **се запазва** и след появата на тюркменските номади. Продължава дългата във времето традиция, родила един вид симбиоза между земеделието и отглеждането на големи стада, при която животновъдството получава нужните му фуражи, а земеделците - подхранване на посевните площи и млечни продукти. По такива места земеделските стопани създават със сезонно появяващите се скотовъдци нещо като "производствени кооперации", където разплащането е изцяло в продукция[99]. Съвместяването на стопанския интерес омекотява извечния конфликт между земеделието и подвижното скотовъдство в общата им географска и икономическа среда. Нещо повече, съвместяването на трудовото ежедневие не само свързва подобаващо двата основни поминъка и начина на живот в прединдустриалната епоха (земеделие и животновъдство); в османската действителност това съвместяване в голяма степен принася за преодоляване на етноконфесионалните различия между представителите на културно-уседналия бит и номадизма. Дори ислямският прозелитизъм, характерен за такива райони, се явява преди всичко резултат от съвместното ежедневие на различни в религиозно и стопанско отношение етнически общности, отколкото последица от някаква политика на османските власти за масово разпространение на исляма.

Тази ситуация не може да се наблюдава в изворите; за нея трябва да се досещаме или пък да съдим по нейния резултат - днешната българомюсюлманска общност в Родопите. Всъщност при цялата си многолюдност

---

97 Военноорганизационна форма, която османската централна власт успяла да наложи на *юруците*, с цел да ги използва за военни нужди. Един *оджак* включва 5 *ешкинджии* и 20 *ямака*. Юруците посменно участват във военните кампании и онези, чиито ред е дошъл, се явяват на служба като *ешкинджии* (походни бойци). Задължението на *ямаците* е да се грижат за екипировката, имота и семействата на *ешкинджиите*.

98 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 13-29, 64-74.

99 Срв. К а л ь о н с к и, А. Юруците на Балканите под османска власт (XV - началото на XX век). Дисертационен труд за получаване на научната и образователна степен "доктор". С., 2002, с. 89.

юрушкото присъствие почти не се усеща в кадастралните описи на планинските райони. В регистрациите на *казата* Неврокоп, например, няма дори и намек за волните обитатели на най-високите части на планината. Това е защото властта предпочита да ги държи под отчет в зимовищата им, гонена от желание да обвърже това население към някакъв "постоянен адрес" поне през времето, когато то по принуда прекарва извън планината[100]. Заради това ранната *юрушка* регистрация от началото на XVI век описва чергарите не в района им за миграционна паша, а според местата, където прекарват зимата. Изглежда с намерение да администрира родопските *юруци*, централната власт отрежда несъразмерно голям териториален обхват на крайморската *каза* Йенидже-и Карасу - място без особено значение за административната уредба на държавата. Знаем обаче, че това е район, дето зимува многохилядна *юрушка* маса. Напролет това множество се изнася по долината на Места в северна посока към Родопите. Заради това *казата* Йенидже е разпростряна чак до билата на Средните Родопи, обхващайки *нахията* Ахи челеби с център при днешния град Смолян[101]. Тъй властта решава проблема с вписването на *юруците* в османския обществен ред на Балканите: трудно подлежащите на контрол тюркмени вече зимуват, а лете обикалят със стадата си в границите на една и съща териториално-административна единица като през целия годишен цикъл се намират под контрола на местната администрация. На същия принцип са описани и останалите *юрушки* групи на Балканите: солунските, овчеполските, визенските...[102]

Юруците в балканската история са голямо кълбо от заплетени въпроси. Все още се спори около *юрушката* идентичност; кое преобладава в нея - социално-категориалната или етническата им характеристика. Тези странстващи пастири са сред първите тюркомюсюлмани, стъпили на Балканите, те са един от символите на колонизацията и усвояването новите земи, а в един по-късен период самата централна власт ги обявява за "потомци на завоевателите"[103]. Властта успява да се справи с безразборния им номадизъм в европейските владения като локализира и държи под контрол техните групи. Така в османските условия на Балканите анадолските пришълци вече не са номадите от "чиста проба", нито пък могат да бъдат причислени към уседналото тюркомюсюлманско население. Към всичко това модерните изследвания добавят и констатации за *юрушка* роля в ислямизацията на автохтонното население...

Балканските юру*ци* отдавна са исторически спомен и не стават за обект на преки етнографски наблюдения. Османската документация пък не предлага нищо повече от настойчивите опити на властта да локализира чрез кадастъра *юрушките* общности и да определи тяхната численост. На разположение са сведенията и наблюденията на пътешествениците.

100 Срв. Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят по времето на Филип II. С., 1998, 89-95.
101 Вж. BOA, TD 143, fol 27 и сл.
102 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 55-85.
103 На осм. *евляд-и фатихан*. Военизирана формация, създадена през 1691 г. върху остатъците от *юрушката* организация. Записаните в нея тюркмени са групирани в *ханета*, като всяко е длъжно да екипира и изпрати един пехотинец в армията.

И следите от предългото юрушко присъствие в Родопите, които днес личат в названията на върхове, пасища, проходи, реки, долове, но не и на села, махали, ниви, землища, воденици... А защо да не мислим, че както *юрушката* поява в планината довежда до един вид "ислямизация" на пространството чрез названията, тъй и българомюсюлманите в същата тази планина да се явяват резултат от въздействията и контактите на планинското население с мюсюлманските пришълци? Изворите и без това показват, че в *юрушките оджаци* е пълно с ислямизирани хора[104].

Струва ми се, че същината на проблема е в следното: усилията на българските османистични проучвания са настойчиви в намерението да бъде конкретно назован ислямизаторът - виновник за "трагедията", каквато в очите на поколенията е преминаването на българи към исляма. Не са много вероятните причини, които предлага изследваческата практика:

- централната власт с нейните периодични акции за "масово насилствено помохамеданчване";

- пак централната власт и икономическият й произвол, притъпяващ религиозното чувство и превръщащ християнската *рая* в лесна плячка за ислямската пропаганда;

- заобикалящата среда от мюсюлмански религиозни институции и мисионери, както и самият тюркоислямски социум - оръдие на религиозната дискриминация, осъществяващо ежедневно верско насилие над друговерците;

- юруците, които се явяват проводници на исляма сред населението из отдалечените и труднодостъпни райони.

Очевидно в дъното на всичко стои чуждият завоевател с наложения от него социално-икономически модел, иманентна част от който е религиозната дискриминация и "насилственото помохамеданчване": ислямизацията се разгръща само там, където има османска администрация, видяхме да подчертава в този смисъл Стр. Димитров[105]. Следователно разпространението на исляма в завладените християнски територии е **държавна политика**, която "характеризира Османската империя като ислямска държава, а това обяснява онази упоритост, с която мохамеданската религия била налагана в българските земи в продължение на пет века"[106].

Тази версия лесно се сдоби с обществено признание, тъй като напълно съвпадна с дълбоко залегналата в съзнанието на поколения българи представа за "турското робство" (прочее, "насилственото помохамеданчване" винаги се изтъква като един от символите на това "робство"). В условията на блоковото разделение след Втората световна война въпросната изследваческа версия се превърна в идеологема от арсенала на комунистическата пропаганда, за да бъде накрая употребена за обосновка на т.нар. възродителен процес[107].

---

104 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 175-243.
105 Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции..., с. 144
106 П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност, с. 121.
107 Срв. М и х а й л о в, Ст. Възрожденският процес. С., 1992, 37-61.

Струва ми се, че ислямизационният процес може да бъде осмислен при положение, че се наблюдава конкретно в присъщата му историческа среда. Едрият щрих, с който Стр. Димитров сякаш с един замах решава проблема - ислямизация протича само там, където има османска администрация - всъщност само чертае най-общия фон. Видя се, че върху него безпрепятствено се разполага такава концепция като "политиката за масово помохамеданчване" и произтичащите от нея фикции за ислямизационни апокалипсиси и др. подобни. Всъщност най-сериозното възражение срещу обобщението на Стр. Димитров е, че из обширни райони по завладените и управлявани от османците Балкани ислямизацията на хора отсъства. Тъкмо това налага наблюденията върху процеса на религиозна трансформация от християнство към ислям да се извършват конкретно исторически. Това ще рече да се отчитат **различните пространства**, в чиито контекст ислямският прозелитизъм може да се наблюдава пълноценно: природногеографското (планини, равнини, крайбрежия), териториално-административното (градове - села, административни центрове - дълбока провинция), социалното (селяни - граждани, земеделци - градски производители), културно-религиозното... Тогава ще се види, че констатацията за някакво първоначално обсадно положение на Родопите - като чисто военно-тактическа операция в хода на завоеванията или пък като метафора на някакво мюсюлманско етно-културно струпване в низината, готово да нахълта в планината - губи смисъл и не е в състояние да обясни последвалото развитие на ислямизационния процес.

Юруците също биха могли да бъдат нарочени за елемент на имагинерната обсада на планината. Ала най-вероятно те се появяват със своите стада в Родопите далеч преди там да стъпи османски военен отряд и преди още да е въведена администрацията на новите господари. Това ще рече, че още по времето на ранните завоевания в Беломорието *юруците* се превръщат в част от родопския етнорелигиозен и стопански пейзаж. Тяхната периодична поява на миграционна паша един вид "ислямизира" най-високите части на планината, а с времето несъмнено оказва някакво първоначално влияние върху процеса на религиозно обръщенство сред местните българи.

Едва ли някога ще стане пределно ясно каква била ролята *юрушка* във впечатляващата по мащабите си ислямизация сред населението на Централните и Западните Родопи - за това просто липсват подходящи извори. Но изглежда, че тази роля не бива да се надценява. Ислямът на номадстващите тюркмени се родее с хетеродоксните религиозни течения на Изтока, запазвайки елементи от доислямските традиции на централноазиатските племена. В селджукска Анадола мюсюлманското население в градовете и по селата не възприема вярванията, начина на живот и облеклото на странстващите пастири, дори се отвращава от тях. В богословските среди дори не ги считат за хора, камо ли за мюсюлмани[108].

[108] D i v i t ç i o ğ l u, S. Osmamlı Beyliğinin Kuruluşu. İstanbul, 1999, 59-60. Вж. и посочената там литература.

При османците отношението към тюркмените не се променя, дори негативизмът спрямо тях се задълбочава тъй, че столичната администрация ги възприема като твърде опасен политически дразнител. Султан Мехмед II (1444-1446 и 1451-1481) ликвидира анадолската родова аристокрация и нейната политическа структура - *бейлиците*, но с това не разрешава проблемите на османската власт в Мала Азия. Остава непокътнат постоянният източник на политически и социални напрежения - номадските и полуномадските родови обединения (*аширет*), които много трудно се поддават на икономическа и обществена интеграция в структурите на държавата. Изгубили възможността за отпор спрямо османската експанзия в рамките или под ръководството на *бейлиците*, те остават една многочислена, но неорганизирана опозиция на османския режим срещу опитите му да ги превърне в обикновена *рая* на султана. Тази социална операция - с *раята*, - дава добри резултати върху християнското население в европейските владения (земеделци), но сред странстващите мюсюлмански животновъди съпротивата е така мощна, че определя политическото развитие на малоазийските провинции столетия наред[109]. Освен всичко това, голямата част от номадските кланове изповядва шиитския ислям, примесен с елементи на шаманизма като остатъци от предмюсюлманското битие на тия хора[110]. Това ги прави двойно по-опасни за властта, защото се явяват естествени съюзници на най-големия османски противник от изток - шиитски Иран. Централната власт търси отдушник за анадолските напрежения и започва да прехвърля неудобните елементи към новозавладените територии на Балканите (видяхме, че първата солидна група анадолски номади преселници се появява в Беломорието, в полите на Родопите, още през 70-те години на XIV век). С времето османският политически елит става все по-внимателен по въпроса с прехвърлянето на размирни тюркменски елементи към Балканите. Тези, които са допуснати на запад от Проливите, съсредоточават върху си упоритите опити на централната власт да ги принуди към уседналост или поне към миграционна паша.

Привързаността на номадите към шиизма намира израз в т.нар. *къзълбашество*. Според наблюдатели "*къзълбашите* взели да носят червени чалми в отличие от другите турци, които носят бели, и са една шиитска, или алианска секта"[111]. Знае се, че *налдьокенските юруци*, които ефективно участват в тюркоислямската колонизация на българските земи, се родеят с анадолските *къзълбаши* от племето *тахтаджъ*[112]. Не е известно да има настанили се *налдьокенци* в Беломорието около

[109] B a r k e y, K. Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route to State Centralization. Cornell University Press, Ithaca and London, 1994, 141-188.
[110] A k d a ğ, M. Türkiye'nin Iktisadi ve Ictimai Tarihi. Cilt 1, Istanbul, 1974, 282-283.
[111] L u s c h a n, F. v. Volker, Rassen, Sprachen. Berlin, 1922, p. 192. - По: Г р а м а т и к о в а, Н. Превратностите на времето и проблемът с идентичността на алианите в България. - В: Етнология на суфитските ордени - теория и практика. С., 2001, с. 273.
[112] Г р а м а т и к о в а, Н. Цит съч., с. 273.

Йенидже-и Карасу и Драма, но пък се знае, че доста техни оджаци са разположени на северните подстъпи към Родопите при Пловдив, Пазарджик, та чак до Ихтиман[113].

Очевидно тюркмените скотовъдци имат своя специфичен принос към развитието на ситуациите в Родопите. По мое мнение обаче той се заключава в онова, което някъде по предходните страници бе наречено "ислямизация на територии", или казано с други думи - тюркоислямска колонизация, и то в една твърде конкретна форма, каквато е миграционната паша. Ако нещата бяха стигнали до собствен *юрушки* принос и в ислямизацията на местното родопско население, то трябваше и до днес по места да си личат шиитските отклонения от ислямската ортодоксия. Но наместо това изворите напоследък разкриват единствено мощното влияние на *суннизма*: Неврокоп доминира в мюсюлманското духовно пространство на Централните и Западните Родопи като добре изграден център на *суннитския* ислям, а из селата почти повсеместно служат имами, назначени с диплом (*берат*) на централната власт и получаващи заплата от държавната хазна. Изглежда много вероятно това да е реакция на централната власт срещу възможна експанзия на хетеродоксната мюсюлманска традиция, чиито носители са *юруците*.

Така или иначе е ясно, че освен съвместяването на двете основни стопански дейности - земеделието и животновъдството, в границите на поделеното, по-скоро - икономически структурираното географско пространство, други взаимодействия и влияния между двете етнически групи не ще да е имало. Българомюсюлманите съхраняват присъщия им начин на стопански живот, затворен в рамките на селищата, нивите, градините, водениците... Общността им очевидно не поддържа активни контакти със сезонно появяващите се тюркмени, което най-ясно личи в опазения от чужди влияния български език на помаците, тъй и в съхранените през целия османски период та до днешния ден славянобългарски названия на селищата и топонимията на прилежащите им пространства.

При положение, че тюркмените се настаняват в Беломорието през 70-те години на XIV век, то не след дълго техните стада би трябвало да се появят из високопланинските пасища по склоновете на Родопите. Към средата на следващото XV-то столетие обаче регистрите все още не съобщават за ислямизация сред автохтонните жители на Западните Родопи, дори в съвсем начален етап. Първите сведения за религиозни обръщенци са близо век след идването на анадолските колонисти. Ще рече, че преминаването към ислям в Неврокопско и долината на р. Места **започва не с появата на тюркменските пастири в планината, а плътно следва установяването на новата власт из тия места**. Това ще рече, че интересуващият ни процес има връзка не толкова с **тюркизацията** по "най-високия етаж" на Родопите, а с **османизацията,** противаща от по-ниската към високата пространствена зона.

113 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 55-57.

В българската историография няма рефлекс към разграничаване на тези две явления. Обратното, те се възприемат като части на едно цяло: "тяхното [на анадолските тюркмени скотовъдци, бел. моя, Е.Р.] заселване в Сереско и Драмско означавало стабилизиране на османското владичество в този край", отбелязва Стр. Димитров[114]. Всъщност явлението "тюркизация" е от етнодемографско естество и в нашия конкретен случай със Западните Родопи то засяга местното население, доколкото сезонната паша е присъщ, постоянно повтарящ се епизод от живота в планината. Това явление няма никакво отношение към проблема за властта в този планински край, нищо че появата на пастирите мюсюлмани там е свързана с бойните успехи на османците в равнината.

Явлението **османизация** от своя страна е свързано с ликвидирането на стария и налагането на нов социален модел и това вече променя живота на поколенията. Освен че влага ново съдържание във взаимовръзката "власт - хора", османизацията, явявайки се резултат от господството на победилия ислям, поставя в съвсем друг контекст материалното и духовното битие на християнските общности. Тъй че разпространението на исляма сред жителите на Западните Родопи и долината на р. Места започва едва, когато османците изграждат властовите си структури в този планински район и го интегрират в общото държавно пространство.

Предстои да се запознаем с отделните етапи в развитието на този процес. Той не се предшества от обсадни действия и героична съпротива на планинците срещу настъпващия ислямски завоевател. Няма да попаднем също и на трагични епизоди, изпълнени с жестокостите на "масовото помохамеданчване" (това означава, че не ще се занимаваме повече с т.нар. "домашни извори за ислямизацията"). Преминаването на християни към исляма е проблем преди всичко от религиозно естество, но той е обусловен и конкретно исторически - от политико-икономическите и културните условия, от обществената организация и институциите. Няма откъде да научим нещо конкретно за религиозния опит на хората, решили от християни да станат мюсюлмани; засега трябва да се досещаме и да си представяме. Да речем ужаса, който първите конвертити са изпитвали пред страха от Божие възмездие за отстъпничеството... Османските извори обаче дават достатъчно възможности, за да си обясним какви са причините и мотивите от социално-икономическо и донякъде - от религиозно естество, създали морално-психологическата среда на обръщенството. Този изворов материал кара изследвача да мисли за ислямизацията като за "социално обръщенство", което по думите на Р. Булиет представлява "преминаване от една религиозно дефинирана социална общност към друга"[115].

---

114 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., с. 69.

115 B u l l i e t. R. W. Conversion to Islam in the Medieval Period. *An Essay in Quantitative History*. Cambridge, Massachusetts and London, 1979, 33-34.

Може да се възрази, че един такъв подход създава профанна представа за процес, изцяло свързан със свещеното и основаващ се върху религиозния опит на тогавашните хора. Бързам веднага да отбележа, че засега изследваческата практика не е в състояние да предложи нещо повече, освен да изчерпи възможностите за анализ в наличните османски извори. Това съвсем не е малко, тъй като неизменно доближава до конкретно историческите измерения на проблема ислямизация. Като отчитам, че всички възможни сюжети от онази епоха се развиват в един натоварен с религиозни стойности свят, все пак се осмелявам да твърдя, че социоикономическият аргумент в голяма степен мотивирал поведението на някогашните конвертити. Това не бива да изглежда като пореден опит на атеистичния скепсис на модерните времена да десакрализира представите за свещено. По-скоро този подход отправя към едно характерно за българския и балканския човек състояние на религиозността му, което ако се вземе предвид, би хвърлило допълнителна, доуточняваща светлина върху културно-религиозния аспект на религиозното обръщенство през османската епоха.

Обръщенството в ислям като социален процес

Трудно е да се каже какво се разбира в българската историография под понятието ислямизация. Най-разпространената версия е за държавна политика, целяща да промени религиозната идентичност на Балканите под османска власт. В такъв смисъл понятието най-често изразява спонтанни или предварително планирани насилствени акции за масово "помохамеданчване" на християни. В друг контекст това е процес на преминаване към чуждата религия, предизвикан и поддържан във времето от изключително тежките социално-икономически условия, в които мюсюлманският завоевател държи завладяното християнско население. Или пък ислямизацията на българи е всичко това, взето заедно?

През годините на комунистическо управление българската османистика трябваше да се съобразява с представите на режима за т.нар. "насилствено помохамеданчване по време на турското робство", които бяха в дъното на националистическата пропаганда и служеха за политически аргумент в двустранните отношения с Република Турция. В историческите проучвания върху османския период може би повече, отколкото в другите клонове на хуманитарното знание, господстваше присъщата на тоталитарните общества атмосфера на забрани, ограничения и самоограничения. Освен забраната за ползване на изследвачески методи вън от историческия материализъм, не се гледаше с добро око на работата с извори, които поставят под съмнение или опровергават официалната версия за "подробската история". (В по-мекия вариант изворовите сведения трябваше да се тълкуват в приемлива за режима насока). Когато след 1989 г. в

България най-сетне се появиха възможности за независими проучвания, за мнозина изследвачи това бе свързано с догонване на световни стандарти и осмисляне на постигнатите от предходниците резултати. В полето на османистичните проучвания едно такова осмисляне далеч не означава да се отхвърлят заявени вече приноси или пък отказ от "**историографска памет**" за достигнати нива в разработването на конкретни проблеми. По-скоро става дума за преоценка на историографски модели, в които устойчиво са заложени доскорошните подходи към проблемите на ислямизацията и положението на българите под османска власт[116].

Българската османистика е ангажирана с ислямизационната тема повече от която и да е друга школа на Балканите. Никъде другаде изследвачите не са тъй настойчиви в наблюденията си върху разпространението на исляма през османската епоха и то в такъв широк периметър - като се почне с ролята на държавните структури от най-висок ранг, та се стигне до битовите помюсюлманчвания из конкретни селища. Проблемът за източниците на този интерес е забележителен сам по себе си, но не тук е мястото той да бъде обсъждан. Може би трябва само да се подчертае, че при господстващата досега представа за същността на ислямизацията, оправдана би изглеждала оценката, че феноменът е твърде едностранчиво засегнат. Това положение очевидно бързо се променя, ако се съди от дискусиите, които предизвикват изследваческите приноси в последно време[117].

Все пак тук е нужно да се вземе предвид и една обективна причина, тласкаща проучванията върху ислямизацията неизменно в една и съща посока - това е характерът и съдържанието на османската документация. Османският кадастър, който най-често се използва за наблюдения и анализи върху етнорелигиозните трансформации, подсказва твърде много за социално-икономическата природа на ислямския прозелитизъм, ала не дава нищо относно културно-религиозната му обусловеност. Един малък пример в този смисъл: днес няма спор около това, че *дервишките* обители (*завиета*) изиграват голяма роля в разпространението на исляма по Балканите. Доста дълго време обаче изследвачите знаеха много повече за *завиетата* като за производители на селскостопанска и животновъдна продукция, отколкото за същността им на свещени ислямски места - такъв поне е изгледът им в османските регистри[118]. Ала по-задълбочените наблюдения върху кадастъра разкриха още и това,

116 Вж. Т о д о р о в а, М. Ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино. - В: Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров. С., БАН, 2001, 379-380. Срв. Р а д у ш е в, Евг. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV - XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели). - Историческо бъдеще, 1998/1.

117 Вж. Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани? - Rhodopica, год. II, 1999, кн. 1; Т о д о р о в а, М. Цит. съч.

118 Още на времето О. Л. Баркан разкри чрез османските описи на земи и население, че първоначално *дервишките завиета* се появяват под формата на по-големи или малки земеделски стопанства. Конкретните занимания на С. Фарохи с едно от големите *завиета* в Румелия - това на Къзъл Делю султан, също засегнаха *дервишките* обители в ролята им на центрове за производство на земеделска и животновъдна продукция. Вж. B a r k a n, O. L. Osmanlı Imaratorluğu'nda Bir Iskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. - Vakıflar Dergisi, II, 1942; F a r o q h i, S. Agricultural Activities in a Bektashi center: The *tekke* of Kizil Deli, 1750-1830. - In: Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire. Variorum Reprints, London, 1986, I/69-96.

че *дервишите* представляват най-ранният тюркоислямски колонизационен контингент по новозавладените земи[119]. При това се разбра, че в районите на *дервишката* колонизация местни християни - работници в стопанствата към *завиетата*, от най-ранно време преминават към исляма[120]. Така логично се създава представата, че религиозната трансформация от християнство към ислям протича главно в социалното пространство (съвместното трудово ежедневие на групите), отколкото в духовната сфера. И в такъв смисъл въобще не бива да се учудваме защо социално-икономическата природа на *завиетата* бе разгледана с предимство и защо констатираните ислямизации там се тълкуват като социално-икономически мотивирани.

Колкото до ролята на *дервишките* ордени и мистичния ислям за привличането на нови последователи - по този въпрос вече е казано не малко, дори и в българската историография. Забележителното тук е, че проблемът стана актуален у нас едва в хода на т.нар. възродителен процес (насилствената смяна на арабско-турските имена), когато за политико-пропагандни цели трябваше да се доказва религиозния синкретизъм на исляма по българските земи. В известен смисъл това може да се брои за един вид начало (наистина твърде особено), в изучаването на феномена *обръщенство в ислям* според собствената му модалност[121], казано иначе - в религиозен мащаб, подход, който в българските проучвания от последно време почна да дава добри резултати[122].

А що се отнася до османския кадастър, уверено може да се каже, че този вид извори изглежда съвсем достатъчен и **подходящ** за наблюдения върху социално-икономическата природа на ислямизацията. И все пак - дали **социалното обръщенство** представлява единственият път към мюсюлманството?

Трудно е човек да си представи екстатичния последовател на исляма от първо поколение след едни продължителни наблюдения върху османския документален масив с всичките му преки и косвени свидетелства за доминиращата роля на "икономическия аргумент". По принцип нашата историография отхвърля образа на ентусиазирани в исляма българи, които по собствена воля се разделят с християнството: видяхме, че ислямизацията най-често бива свързвана с разнообразни форми на натиск (фискален, административен, духовен...), или с акции на организирано въоръжено насилие. Всъщност самата османска записана практика не предлага сведения в подкрепа както на теорията за насилствено вкарване на големи групи хора в исляма, тъй и на вливането в мюсюлманс-

119 B a r k a n, O. L. Цит съч., с. 295-304.
120 Вж. пак там, с. 345 и др.
121 През тези години българският изследвачески принос върху това поприще бе осъществен от Стр. Димитров. Вж. напр. Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV - XVII в. Вж. и посочената там литература.
122 Вж. поредицата от изследвания "Мюсюлманската култура по българските земи", поддържана от Международния център по проблемите на малцинствата и културните взаимоотношения. От изданията на същия център вж. и Етнология на суфитските ордени - теория и практика. С., 2001.

твото на духовно мотивирани в новата вяра обръщенци. Неизбежни са тогава съсредоточените наблюдения върху архивната документация, в опит да се разкрие смисълът на съдържащите се в тях сведения.

Всеки изследвач на етно-религиозните процеси на Балканите през османската епоха може да наблюдава по страниците на подробните регистри първоначалното навлизане на исляма в завладените селища. Повсеместно изворите предлагат, общо взето, такъв един ход в развитието на етнорелигиозните промени: в градовете - настаняване на първите тюркомюсюлмански колонизатори, след което не закъснява и появата на по-голяма или малка група местни обръщенци в исляма. По селата, където липсва ефективна колонизация, първоначалната представителност на исляма се осъществява от случаите на индивидуално преминали към новата религия местни хора. Анализът на тези развития най-често остава съсредоточен върху града и обикновено приключва с констатацията, че генезисът на градската мюсюлманска рая в голяма степен е свързан с ислямизацията на гражданите християни. На село пък, където "средновековното българско селячество отдавна било изработило стереотипи на отношенията си към града и към административния център"[123], се налага моделът на религиозно поведение, характерен за града - верското отстъпничество[124].

Вече обсъдихме по принцип възможността ислямизацията в балканските градове да е катализирала идентичния процес и на село[125]. Предстои да видим как стоят нещата конкретно в Неврокопско. Преди това обаче си струва един опит да се разбере как и с какво се променя социалната и духовната среда в българското село с първите преминавания към исляма. Може би единственият български историк, спрял внимание върху този аспект на ранната ислямизация, е Стр. Димитров. Наблюдавайки в османския кадастър как из доста неврокопски села първите обръщенци в исляма не само че не увеличават броя си, но някъде и напълно изчезват, проф. Димитров заключава, че през началния период новите мюсюлмани не навсякъде успяват "да създадат "общество", група, която да се крепи взаимно, да се окуражава и да нараства". Поради това, заключава този изследвач, съществувала възможност единичните случаи на преминаване към мюсюлманството да останат изолирани и отчуждени и ислямът да не "пусне корен" в селото[126].

Това точно наблюдение разкрива, че поне засега **няма друг начин** да се добие яснота за развитието на ситуациите през периода на ранната ислямизация, освен чрез наблюдения върху стигналите до нас ранни османски описи на земи и население. Но има и автори, които предупреждават започналите да привикват към свободата на независимите изследвания историци, че "трябва да бъдат по-малко самоуверени, когато интерпрети-

[123] Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15И век, с. 162, 114.
[124] Критика на този подход вж. у Р а д у ш е в, Евг. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV - XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели), 66-67.
[125] Вж. **Втора глава**, *Субект-обект на ислямизацията. Причини и мотиви за преминаване към исляма*.
[126] Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи, с. 94.

рат индивидуални или групови мотивации, т.е. когато се осмеляват да спекулират с историята на *mentalite*, без да се уповават на нужните видове извори"[127]. Същият автор се обръща директно към изследвачите на османския период с бележката, че "нова документация от вида, който обикновено се намира в османските архиви (регистри, административна документация, съдебни извори), може да ни позволи да направим по-правдоподобни хипотези в определени насоки, но също така е крайно време да станем и по-критични към фетишизирането на османските архиви"[128].

Изглежда подобни размисли са предназначени да подкрепят идеята, че "...османските извори не могат да осветлят мотивите за помохамеданчване..."[129] Това навежда на мисълта, че още дълго време т.нар. "домашни извори" за масовата и насилствена ислямизация ще бъдат предлагани като едно от достоверните обяснения за смисъла на етнорелигиозните промени в Родопите[130].

Прочее, цялата тази ситуация в българската историография подменя истинския изследвачески проблем. Спорът около достоверността на "домашните извори" би трябвало отдавна да е приключил в полза на задълбочените наблюденията върху етапите в развитието на ислямизационния процес в светлината на бързо разширяващата се напоследък османска изворова база. Тогава ще стане ясно и дали изследваческата практика у нас е фетишизирала османските архиви или пък обратното - към днешна дата тя все още не е преодоляла последиците от хроничната изворова недостатъчност и ниската усвоеност на наличната документация в османския архив.

Днешното подозрително отношение към османските извори сякаш се корени в обстоятелството, че те разкриват преди всичко т.нар. от М. Кил "икономически аргумент за приемането на исляма"[131]. Дори такъв последователен критик на историографските митове около ислямизацията като проф. Кил намира за нужно да отбележи, че би трябвало да съществуват и други причини за преминаване към мюсюлманството, освен намеренията на конвертитите чрез верското си отстъпничество да подобрят собствения материален статут[132]. Досегашният опит обаче показа, че

127 Т о д о р о в а, М. Цит. съч., с. 380.
128 Пак там, с. 381.
129 Пак там, бел. 39.
130 Прочее самата М. Тодорова отбелязва в труда си: "Напълно съзнавам, че мога да бъда обвинена в "защита" на стар историографски подход или най-малкото на някои от неговите представители". Вж. пак там, с. 380
131 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация. - В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998, 74-76.
132 М. Тодорова, която се тревожи от възможността османската документация да се превърне във фетиш за изследвачите, изглежда напълно удовлетворена от съмненията на М. Кил: "За негова чест Махиел Кил подчертава факта, че османските извори не могат да осветлят мотивите за помохамеданчване или съпротивата срещу исляма...". Всъщност М. Тодорова трябваше да обърне внимание върху обстоятелството, че Кил питае съмнения единствено към акцентите от социално-икономическо естество, които неизменно произтичат от характера на османската изворова база - в по-голямата си част от финансово-административно естество. Холандският османист не желае да заложи единствено на социално-икономическия фактор като определящ в ислямизационния процес, затова и заявява: "...икономическият аргумент за приемането на исляма трябва да се приема с големи резерви. Той не обяснява защо дадено село в Чепинската долина преминава към исляма, а друго, живеещо при същите условия, същите закони и същото данъчно бреме - не. Във всеки случай налице са били и други фактори". Друг е въпросът, че Кил така и не съумява да извлече из османската документация нито един фактор, който да подсказва някакъв друг контекст в развитието на интересуващия ни процес, освен социално-икономическия. Вж. Т о д о р о в а, М. Цит. съч., с. 390, бел. 39. Срв. К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха, с. 76.

най-трудно се обосновават предполагаемите причини от духовен характер - за този род каузалност сведения в османските извори почти не се срещат[133]. Така че опасността от изграждането на поредната митологема реално съществува, при положение, че не бъде представен достатъчно убедителен материал, разкриващ причини и мотиви от духовно естество. И без това представата за османска "религиозна пропаганда" с цел разпространение на исляма вече е пуснала здрави корени...

Тук да напомня, че по традиция българската историография открива проводника на въпросната пропаганда във *вакъфите*[134]. По този повод няма как да не се отбележи, че тъкмо чрез разширяване на наблюденията до възможно най-широкия предел - обогатената напоследък османска изворова база вече допуска това - се разбра, че **не съществува връзка** между *вакъфите* (заедно с издържаните от тях мюсюлмански духовни и просветни учреждения в даден район), и развитието на ислямизацията[135]. По-скоро тъкмо обратното - из принадлежащите на *вакъфи* селища градусът на ислямизация е особено нисък, а както е в Неврокопско, из тамошните *вакъфски* села преминавания към мюсюлманството **въобще не се наблюдават**[136].

Всъщност внимателният анализатор на османската документация всякак ще забележи, че единственият достоверен мотив за преминаването към исляма, който предлага записаната практика, са причините от социално-икономическо естество. В предходните части на изложението се постарах да уточня природногеографските, стопанските, социално-политическите и духовните параметри на средата, в която се развивал ислямизационният процес. Вследствие на това сякаш се оформи представата, че обръщенството в Родопите не е чак толкова религиозен феномен, колкото социално явление. Общовалиден резултат от тюркомюсюлманското завоевание на Балканите е една трайна социокултурна среда, отличаваща се с диференциран подход към отделните конфесионални общности. Привилегированото положение на мюсюлманите в нея и дискриминационният елемент, предвиден за християни и юдеи, се проявяват най-отчетливо във фискалната област. Доста наблюдатели са

---

133 Всъщност сборниците с *фетви* (доктринални решения на въпроси от религиозно-правно естество) предлагат текстове, от които си личи готовността на османския социум да прилага насилие за отстояване на позиции в духовното пространство на завладените земи, особено сред новоприелите исляма. Това обаче е повече принципно положение, което трудно се реализира в реалния живот. Как така, например, българоезичието се съхранило сред българите мюсюлмани, след като *фетвите* предвиждат наказания за ония обръщенци в исляма, общуващи на "невернически" (майчин) език? В оборот сред помаците остават отломки от българската антропонимична традиция, незасегнати от ислямизацията се оказват местната топонимия със селищните названия. И до ден днешен в свещения мир на българомюсюлманите битуват останки от християнския ритуал и християнската празнична система... Ясно е, че при *фетвите* се наблюдава едно желано от ислямската доктрина състояние на нещата, което, в крайна сметка, остава нереализирано в практиката. Вж. НБКМ, Ор. отд., O II 431, Fetawa-i Abdürrahim Efendi (на арабица). Пак там, Ор. отд., O II 432, Fetawa-i Ali Efendi (на арабица). Пак там, Ор. отд., O II 360, Fetawa-i Dürri-zade Esseyid Mehmed Arif Efendi (на арабица).

134 Вж. напр. Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989, 575-581.

135 Срв. един от последните приноси по въпроса на С ъ б е в, О. Османските медресета в българските земи в контекста на конфесионалните промени, края на XIV-XVII век. - В: Изследвания в чест на чл. кор. професор Стр. Димитров. С., БАН, 2001, 227-250.

136 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

склонни да положат акцента върху ограниченията в ежедневието, бита и духовния живот на "неверниците", но убеден съм, че най-утежняващо действа фискалната преса, сиреч данъците на верска основа - *джизие* и *испенч* (вече видяхме колко много смъкват жизнения стандарт на платците тези две събирания[137]). В този смисъл няма да е пресилено като се каже, че изграждането на османския социум върху опозицията **правоверни - неверници** полага в основите на обръщенството по Балканите мощен стремеж към социална прекатегоризация.

Може би това положение се наблюдава най-добре при първоначалното проникване на исляма в селата. Османските описи от XV век разкриват ранните конвертити в Неврокопско (пък и не само там), като малобройна група, която има от един до няколко представители тук-таме из отделни селища[138]. Това са предвестниците на бъдещия ислямизационен процес, който ще залее през следващото столетие целите Западни Родопи. Налага се пак да напомня, че тюркомюсюлманският етнос в този край е представен главно от сезонно появяващите се из високите части на планината *юруци*. Това обстоятелство е многозначително. То подсказва, че в района липсва настаняване на уседнало мюсюлманско население. Така че първоначалната представителност на исляма се осъществява предимно от обръщенци българи.

И още един важен нюанс трябва непосредствено да се напомни тук: изворите от онова време разкриват повсеместна липса на ислямски храмове и служители на култа по селата. Положението се запазва такова докъм средата на XVI век, макар че през 20-те 30-те години на столетието в доста от населените места преминалите към исляма съвсем не изглеждат малобройни, а някъде вече решително преобладават над останалите верни в Христа свои съселяни...[139] Може да се предположи тогава, че при началното изграждане на мюсюлманските общини религиозният живот поне у 2-3 поколения конвертити протича между християнството и новоприетия ислям.

Регистровият материал не е в състояние да даде нищо повече от поводи за такива предположения. Но има все пак някаква възможност да се доберем чрез изворите до някои най-общи сведения относно поведението на новите последователи на мюсюлманството. Да видим какво дават сборниците с решения на съдебно-религиозни казуси (*фетви*), в които *шейх юл-ислямът* решава ето такива въпроси около състоянието на религиозността сред обръщенците:

"Въпрос [към *шейх юл-исляма*]: Всички неверници в едно село приели исляма. От 40 години черквата им стои празна поради това, че никой не я стопанисва. Тогава със султанско разрешение тя била превърната в джамия. Как трябва да се постъпи според закона с онзи мюсюлманин, който се обръща към минаващите и отминаващи покрай черквата неверници

[137] Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическите параметри на средата*.
[138] Вж. **Приложение**, BOA, TD 7.
[139] Вж. например селата Рашово, Осеница, Любан, Избище, Ляльово, Русково и др. в **Приложение**, BOA, TD 403.

с думите: "Поклонете се на черквата!"? Отговор: Който предпочита неверничеството пред исляма е неверник. Необходимо е такъв човек да поднови вярата и брака си и да бъде наказан с тежко телесно наказание".

"Въпрос: На Великден един мюсюлманин завежда съпругата си в къщата на свои роднини неверници. Там той седнал да пие вино и да пее песни. Как трябва да се постъпи с такъв човек? Отговор: Забрана на винопиенето и тежко телесно наказание. Ако е постъпил по този начин, считайки, че е допустимо от религиозна гледна точка - следва подновяване на вярата и брака".

"Въпрос: Един неверник приел исляма, но продължил да изпълнява неверническите обичаи и по време на неверници празници пиел и ядял с неверниците и даже вземал участие в пропадналите им верски обичаи. Как трябва да се постъпи с такъв? Отговор: Тежко телесно наказание и подновяване на вярата и брака"[140].

Може да се продължи още дълго с такива *фетви* като се приведат текстове не само от сборника на Абдюррахим ефенди (началото на XVIII век), а и от ред други представители на *шейх юл-ислямското* съсловие. Всъщност тези извори отдавна са обект на по-особено внимание в българската османистика. Счита се, че в тях се наблюдава "мъчителният процес на разкъсване връзките със старата българска празнично-обредна система..."[141]. Погледнат от друг ъгъл обаче материалът разкрива и това, че новите мюсюлмани далеч не са ентусиазирани последователи на новия Бог. По нищо не личи те да са били обект на упорита и последователна мисионерска дейност, сиреч на това, което в родната историография обикновено се нарича "религиозна пропаганда". Иначе е трудно да си обясним как така новомюсюлманите остават свързани с християнската празнично-обрядна система и то в такава степен, че да предизвикат реакцията на традиционната мюсюлманска община. Но такава реакция, каквато е сезирането на *шейх юл-исляма* в столицата, би могла да възникне само по ония места, където ислямът е представен от многолюдни тюркомюсюлмански общности, снабдени със съответните духовни институции и служители. Ще рече, нужно било мюсюлманско обществено мнение, което да открие смисъл в реакцията срещу незадоволителната религиозност на конвертитите.

Неврокопският край е такова място, където първоначалната и, нека подчертая - **ефективна в резултата си ислямизация**, не приключва с етническа асимилация на българомюсюлманите, именно поради характера на изградената там мюсюлманска общност. Груповата изолация, присъща на селското битие в този планински район, до голяма степен спомага за съхраняване етническите черти на ислямските конвертити. Обстоятелството, че непосредствените наблюдатели от късната осман-

[140] НБКМ, Ор. отд., О II 431, Fetawa-i Abdürrahim Efendi, p. 87, No 3; p. 89, No 9; p. 97, No 2 (на арабица).
[141] Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV - XVII в., с. 46. Вж. също Д и м и т р о в, Стр. Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледна система сред помохаметданчените българи. - Векове, 1987, N 2.

ската епоха, тъй и модерните етноложки изследвания единодушно констатират доста старинни (в см. предислямски) черти, запазени в живота на родопските българомюсюлмани, е особено важно. Както и да го оценяваме, то не дава основания да се мисли, че османците оказвали преднамерен натиск върху местното население - това, което обикновено се нарича "османска политика на ислямизация и асимилация". Прочее, в предложените по-горе *фетви* личи какво пречи на конвертитите да се идентифицират напълно с новите си едноверци - неизживяната християнска традиция, където остават стаени здрави връзки с довчерашната религиозна общност; "който предпочита неверничеството пред исляма е неверник", видяхме да казва по такива поводи *шейх юл-ислямът*.

Ала покрай религиозната и битова традиция съществувал и още един диференциращ белег, осъзнаван с пълна сила както в традиционната мюсюлманска общност, тъй и сред обръщенците: това е езикът, на който общуват новомюсюлманите. Всъщност може да се каже най-общо, че когато с времето християнството и свързаните с него обичайни практики постепенно отстъпват място на новия религиозен комплекс, единственият сигурен белег за нявгашната принадлежност на обръщенците към автохтонното християнство си остава техният майчин език: български в Родопите, албански, гръцки, сръбски по други места на Балканите.

Приемането на исляма не е задължително свързано с преминаване към тюркоезичие и най-добрият пример за това са българомюсюлманите от Централните и Западните Родопи. Пак от *фетвите* обаче може да се научи, че тюркомюсюлманската общност далеч не била безразлична към езика, на който общуват новите последователи на исляма. При все това анализът на предложените по-долу османски текстове показва, че ислямският социум като цяло остава безсилен пред "невернические" език: очевидно е ясно, че никой не би могъл да бъде заставен да общува на език, който не владее и не желае да научи. Когато трябва да реши как да се постъпва в такива ситуации, *шейх юл-ислямът* не препоръчва тежките наказания, каквито се предвиждат за спазване на "невернические" обичаи; заплахата от строго наказание би възпряла ислямския неофит да участва в християнските религиозни празници, но не ще го накара непосредствено да проговори чужд език. Освен това текстовете по-долу разкриват, че положението около езиковия проблем се усложнява за османците и от обстоятелството, че новите мюсюлмани живеят на компактни групи, без представително тюркоислямско присъствие сред тях от местна администрация и население. Впрочем, ето за какво става дума:

"Въпрос: Ако мюсюлманинът Зейд[142] започне да разговаря на езика на неверниците, без да има причини за това, как трябва да се постъпи с този Зейд? Отговор: Да бъде порицан!"

"Въпрос: Зейд е *мюфтия* в едно населено място. Ако той разговаря с мюсюлмани, дошли в общината, на езика на неверниците, как трябва

142 Условно име.

да се постъпи според закона със Зейд и тези мюсюлмани? Отговор: Да бъдат порицани и насила да им бъде забранено да разговарят на езика на неверниците".

Горният въпрос продължава в такъв смисъл: "Ако съдията в същото това населено място запита Зейд и речените мюсюлмани: "Вие защо говорите на езика на неверниците? Грешно е да се постъпва така!", а пък Зейд и мюсюлманите отвърнат: "Този език е езикът на нашите деди и ние не вършим грях като разговаряме на него", как трябва да се постъпи според закона със Зейд и тези мюсюлмани? Отговор: Да бъдат порицани, да искат прошка и да им се пречисти езикът"[143].

Може би най-впечатляващото тук е, че *мюфтията*, този представител на османския религиозно-правен ред, се явява обръщенец в исляма и както личи - от първо или най-много от второ поколение. Впрочем този случай не е някакво удивително изключение. Не по-малък интерес представлява един такъв казус:

"Въпрос: Ако Зейд е *имам* и по време на проповедта си каже, че неверническия празник на червените яйца е по-добър от мюсюлманския байрам, как трябва да се постъпи с такъв мюсюлманин? Отговор: Да се извърши подновяване на вярата и брака и да бъде изпъден от длъжността *имам*"[144].

Централните и Западните Родопи безспорно принадлежат към оная част на османската религиозна география, предлагаща поводи за издаване на *фетви* със съдържание като горното. Значението на тези текстове е от голямо значение за днешните изследвания, тъй като те се оказват единствените османски извори, които са в състояние да разкрият смисъла на настъпилите промени в комплекса от културно-религиозни и битови компоненти, свързано със същността на религиозното отстъпничество. Наличието на диференциращи черти по верски признак в социалната организация на османската държава и на съответни културни правила на съжителство усилва степента на различие и това, в крайна сметка, става преобладаваща черта в общуването между християни и мюсюлмани. Именно съществуващите социални различия и табута се превръщат в разграничители между двете религиозни общности.

Фетвите обаче разкриват, че за един период (или етап?) от развитието на ислямизационния процес приобщаването на конвертитите към мюсюлманската общност се препятства от белезите на етническо и религиозно различие, които неофитите упорито съхраняват от предишното си битие. Всъщност повечето от тези белези - език, народни обичаи, носии..., изпълняват ролята на етноопределител и на практика поддържат връзката на обръщенците с довчерашната им етнорелигиозна общност. Как тогава през този период (да го наречем преходен) новомюсюлманите се идентифицират с исляма пред органите на властта, с които тъй или иначе им се налага да влизат в контакт? Всъщност,

143 НБКМ, Оp. отд., О II 431, Fetawa-i Abdürrahim Efendi, p. 116, No 8, 9, 10.
144 НБКМ, Оp. отд., О II 431, Fetawa-i Abdürrahim Efendi, p. 97, No 6 (на арабица).

именно тогава се придава смисъл на обръщенството, когато новата религиозна идентичност е призвана на практика да разкрие предимствата на мюсюлманството.

За първите неврокопски обръщенци от втората половина на XV - началото на XVI век едва ли приемането на исляма носело смисъла на преминаване от една културно и религиозно дефинирана общност към друга. Добре, но все пак новообръщенците били разпознавани като принадлежащи към исляма - доказват го ранните османски регистрации, по страниците на които е пълно с мюсюлмани данъкоплатци, записани със служебното за ислямските неофити име Абдуллах или пък направо с ново мюсюлманско лично име и българохристиянското на бащата (от вида Хасан, син на Петко - вж. Приложение). Това сякаш е максимумът сведения, който дават изворите за ранния етап на ислямизация. В добавка и това, че доста по-късните паметници (*фетвите* от началото на XVIII век) съобщават за една повтаряща се във времето съмнителна привързаност на всяко ново поколение конвертити към ислямския начин на живот. Налага се тогава да приемем, че белегът, който безусловно легитимира новообръщенеца в ежедневието му и главно пред официалните власти, е нищо повече от **мюсюлманското име**[145]. Затова и религиозното поведение на неофитите се отличава с едно характерно колебание между старото свещено и все още неусвоеното ново.

Моята идея тук е, че след акта на религиозното обръщенство конвертитът непосредствено става част от ислямския социум, без това да означава, че духовният му мир е променен. Дори може да се мисли, че не промяната на духовната същност мотивира индивида към изживяването на нов религиозен опит. Всъщност рутинните практики по посвещаването в ислям (инициацията) изразяват много повече социално приобщаване на новопосветения към различна обществена среда, отколкото разкриването му за нови духовни хоризонти. По принцип, за да стане човек мюсюлманин, е достатъчно да произнесе сакралната фраза "Няма друг Бог освен Аллах и Мохаммед е неговият Пророк". Ежедневната практика предлага и други, също толкова опростени варианти на инициация, официално санкционирани чрез *фетвите* като допустими от религиозно-правна гледна точка. В някои случаи друговерецът се присъединява към молитвата на група мюсюлмани, подражавайки на техните действия - от този миг, в който открито демонстрира предпочитанието си към мюсюлманската общност, той вече принадлежи на исляма. Същото става щом човек промени външния си вид с характерна част от мюсюлманското облекло и обяви, че от ден-днешен се счита за "правоверен". Впрочем ето ги и представителните примери:

"Въпрос: Ако неверникът Зейд каже "Станах мюсюлманин", може ли да бъде считан за такъв? Отговор: Може".

145 Един характерен пример от *фетвите* на Абдюррахим ефенди в този смисъл: "Въпрос: Един мюсюлманин рекъл на някой си немюсюлман "Бре, неверниko!". Оня пък му отвърнал: "Защо говориш така? Аз съм вече мюсюлманин и името ми дори е мюсюлманско - Ибрахим". Може ли да се приеме, че този човек е приел исляма? Отговор: Може". Вж. НБКМ, Ор. отд., О II 431, Fetawa-i Abdürrahim Efendi, p. 73, No 9 (на арабица).

“Въпрос: Ако християнинът Зейд, който изцяло отричал пророчеството на негово светейшество преподобния Пророк - Бог да го благослови и приветства - произнесе “Няма друг Бог освен Аллах и Мохамед е неговият Пророк”, но не изглежда достатъчно убедителен, може ли според шериата да бъде считан за мюсюлманин? Отговор: Може”.

“Въпрос: Неверниците Зейд, Амр и Бакр отишли по вечерно време в свещената джамия и подражавайки на имама Бешр, извършили вечерна молитва наедно с останалите мюсюлмани. Може ли да се счита, че тия трима са приели исляма? Отговор: Може”[146].

“Въпрос: Ако неверникът Зейд навие бяла чалма на главата си и заяви “От днес нататък аз съм вече мюсюлманин”, може ли да се счита, че този човек е приел исляма? Отговор: Може”.

“Въпрос: Ако неверникът Зейд навие бял тюрбан на главата си и се издокара подобно на ислямския народ, а Амр и Бакр го запитат “Ти какъв си”, оня пък им отвърне “Аз съм мюсюлманин”, може ли да се счита, че Зейд е приел исляма? Отговор: Може[147]“.

Тази несложна ритуалност около посвещаването е достатъчна да придаде една първоначална, външна форма на религиозността, която трябва да легитимира индивида в мюсюлманското обществено пространство. В това се и заключава смисълът на обръщенството, защото как иначе да си обясним, че същевременно онтологичната среда остава непроменена, съхранена в родния език, в елементите от християнската битовата и верската традиция... Всъщност в по-голямата си част османската документация ни оставя да съдим за същността и хода на ислямизацията единствено по формални черти, което в крайна сметка не изключва възможността да се мисли, че външните белези на мюсюлманската религиозност са резултат от насилствено обръщане на християни в тази религия. Единствено т.нар. лични молби за приемането на исляма разкриват друга перспектива за наблюдения.

Напомням, че това са канцеларски форми, предназначени да уредят процедурата около отпускането на мюсюлманско облекло за конвертитите или пък на паричната му равностойност. Не е трудно да се досетим, че документите не са лични, а са съставени в османските канцеларии от името на хора, заявили желанието си да станат мюсюлмани. Това даде повод на българската историография да види в тях безспорното доказателство за “косвена принуда” към ислям, една форма на целенасочен икономически натиск върху друговерното население в контекста на османската политика за “помохамеданчване”[148]. Но непре-

146 НБКМ, Ор. отд., О II 432. Fetawa-i Ali Efendi, p. 162, No 3, 4, p. 163, No 2 (на арабица).
147 Пак там, Fetawa-i Abdürrahim Efendi, p. 72, No 4, p. 73, No 6.
148 Вж. В е л к о в, Асп., Евг. Р а д у ш е в. Османски архивни държавни документи за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. - В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988, с. 61; Д и м и т р о в, Стр. Предговор. - В: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, 15-20; Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV - XVIII век, 182- 186. Наскоро А. Минков направи сполучлив опит да разгледа тези извори по-широко. При него те са назовани “*kisve behasi* petitions” (молби за получаване стойността на мюсюлманските дрехи), като така вниманието бива отправено към социално-икономическата природа на ислямизацията, отразена в молбите. Вж. M i n k o v, A. Conversion to Islam as Reflected in *Kisve Bahası* Petitions: an Aspect of Ottoman Social Life in the Balkans. Ph. D. Thesis, McGill University, Montreal, 2000, 202-230.

дубедениият анализ разкрива един забележителен факт: за османската администрация ислямизацията представлява феномен не толкова от религиозно, а от социално естество.

От някои наративни текстове може да се научи, че ритуалът по превръщане на друговерци в мюсюлмани е придружен с показна церемониалност, която идва да отбележи победата на исляма над верската заблуда. Ханс Шилтбергер описва в началото на XV век този ритуал при османците тъй: "Когато християнин иска да стане неверник (мюсюлманин, бел. моя, Е. Р.), то той трябва първо да си вдигне единия пръст пред всички и да каже думите: "Бог е всемогъщ и Мохамед е неговият истински Пророк"[149]. Като каже това, неверниците го отвеждат при най-висшия им свещеник и той трябва да повтори гореописаните думи пред него, а след това да се отрече от християнската вяра. Като направи това, обличат му нови (мюсюлмански, бел. моя, Е. Р.) дрехи и свещеникът му завива бяла кърпа около главата, за да се види, че е неверник, защото всички неверници увиват бели кърпи около главите си, християните, които са пленени - сини, а евреите - жълти... И когато народът се събере, главният свещеник качва на кон тогава, който е станал неверник. Простият народ трябва да язди или върви пред него, а свещениците зад него... След като го разведат навсякъде из града, завеждат го в храма и го обрязват. Ако е беден, събират му много подаръци..."[150]

Както се вижда, всичко започва с отказ от стария Бог и вричане в новия - това е, така да се каже, духовният аспект. Подир това ритуалът следва да приведе външната форма в съответствие на новото съдържание: обръщенецът бива облечен в мюсюлмански дрехи и обрязан. При появилата се значително по-късно процедура с "молбите за приемане на исляма"[151] тези елементи присъстват като част от религиозната традиция, но с един съществен нюанс: дрехите или пък връчването на паричната им равностойност не са вече въпрос на едната само религиозна ревност и ентусиазъм на мюсюлманската общност, а дело на държавната хазна.

Тук едва ли трябва да се бърза със заключения от вида, че тъкмо в това се разкриват ислямизаторските попълзновения на османските управници. Нека преди това си отговорим дали в историческия тип държава, където религиозните стойности господстват абсолютно, институциите биха останали безразлични към прозелитизма и възможността собственото духовно пространство да бъде разширено от притока на неофити? Очевидно не. В този най-точен смисъл феноменът с "молбите" изразява намеренията на държавата да реагира в административен порядък на едно религиозно по същността си явление, каквото е влизането в исля-

149 Тук Шилтбергер предлага доста свободен превод на т.нар. *келиме-и шехадет* - "Няма друг Бог освен Аллах и Мохамед е неговият Пророк".

150 Ш и л т б е р г е р, Х. Пътепис. Превод М. Киселинчева, С., 1971, 129-130.

151 Трудно е да се установи в наличните извори по кое време преминаването на друговерци в исляма става обект на администриране чрез "молбите". Вероятно това е следствие от засилването на верското отстъпничество сред балканските християни от началото на XVII век нататък. Поне от това време са най-ранните известни засега записи за финансови действия на държавната хазна, предизвикани от преминаването на отделни лица към исляма. По въпроса вж. също M i n k o v, A. Цит. съч., 220-230.

ма на поданици немюсюлмани. Защото подир всяко едно помюсюлманчване (религиозна същност) пред държавните институции непосредствено изникват социални проблеми от следния вид: фискални - новомюсюлманите преминават в друга категория данъкоплатци и вече не дължат по-високи данъци като "неверническата" *рая* (в такъв смисъл всяко едно помюсюлманчване нанася щети на хазната); променя се положението на конвертитите в имуществено-правните, наследствените и брачните отношения; появяват се реални възможности за рязка промяна в социалния статут на довчерашните "неверници" (те открито предявяват пред властта искания за социална прекатегоризация, именно защото вече са мюсюлмани)... Всичко това прави намесата на държавата в ислямизационния процес неизбежна, тя няма как да не се заеме с администрирането му. При това ритуалните практики остават съхранени в духа на традицията (даряване на мюсюлмански дрехи, обрязване), но това вече ангажира финансов ресурс на хазната. Ето впрочем как това изглежда в два от многобройните характерни случаи:

"Ваше Величество, честити и милосърдни, султане мой, бъдете здрав! Аз, Вашият покорен слуга, съм от просветените и учени хора. Бях удостоен с честта да приема исляма във Ваше присъствие и Ви моля, господарю, за следното: тъй като досега не са ми дадени дрехи, а не съм и обрязан, благоволете да ми посочите подходящо място за извършване на моето обрязване, след което да ме зачислите към Вашата високославна свита. Заповедта принадлежи на честития и милосърден мой султан. Ваш покорен слуга: новият мюсюлманин, [бивш] свещеник.

[Резолюция на великия везир]: Вярно! Съгласно изложението да се даде стойността на пълен комплект дрехи за един човек. Заповед! 20 *реби юл-еввел* 1133 [19. I. 1721] г.

[Резолюция на *баш дефтердаря*]: Да се направи извлечение за стойността на пълен комплект дрехи!

[Извлечение от регистрите на Главното счетоводство]: Стойност на пълен комплект дрехи за 1129 [16. XII. 1716 - 4. XII. 1717] г. - 16 гроша; стойност на пълен комплект дрехи за 1132 [14. XI. 1719 - 1. XI. 1720] г. - 25 гроша; стойност на пълен комплект дрехи за 1133 [2. XI. 1720 - 21. XI. 1721] г. - 64 гроша.

[Повторна резолюция на *баш дефтердаря*]: Да се даде стойността на пълен комплект дрехи, както е давана през 1132 [14. XI. 1719 - 1. XI. 1720] г. Да се издаде платежно нареждане!

[Бележка от Главното счетоводство]: Платежното нареждане беше издадено на 15 *реби юл-ахър* 1133 [13. II. 1721] г."[152]

И още:

"Ваше Величество, честити и милосърдни, султане наш, бъдете здрав! Ние сме двама бедни странници и доскоро тънехме в неверни-

[152] НБКМ, Ор. отд., ф. 1А, а.е. 6808, л. 1. Този и следващия документ са публикувани в: - Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, с. 173, 178-179.

ческо невежество. С Божията помощ решихме да влезем в правата вяра и дойдохме да потрием лица пред Вашето щастливо султанско подножие, но Ваш покорен служител ни каза: "Идете първо да се обрежете и след това елате пак". Три дни след това ние се обрязахме и с Божията помощ приехме исляма. След това [пак] дойдохме да молим милост и снизхождение пред Вашето щастливо подножие. Потривайки лица пред Вас, молим да благоволите да ни се дадат полагаемите се дрехи. Заповедта принадлежи на милостивия и състрадателен наш султан. Ваши слуги: Абдуллах и Осман - новите мюсюлмани.

[Справка от канцеларията а великия везир]: Осман и Абдуллах пристигнали пред господарските порти, за да приемат исляма. Най-напред били обрязани и след това - удостоени с честта да станат мюсюлмани. Заповедта принадлежи на Ваше Величество, щастливия, честития и състрадателен султан.

[Резолюция на великия везир]: Да се даде стойността на дрехите за двама души, както е според закона. Заповед! 29 *сафар* 1135 [9. XII. 1722] г.

[Резолюция на *баш дефтердаря*]: Да им се издаде платежно нареждане.

[Бележка от Главното счетоводство]: Платежното нареждане беше издадено на 4 *реби юл-еввел* 1135 [13. XII. 1722] г."[153]

Очевидно има достатъчно основания да се заключи, че ислямизацията е натоварена с дълбок социален смисъл както за държавата, така и за конвертита. Процедурата, която независимо от държавната намесата, протича според традицията, снабдява новия мюсюлманин с формалните белези на идентичността - облекло, мюсюлманско име и обрязване, и това непосредствено го вписва в ислямския социум. В духовния си аспект обаче ситуацията далеч не е така категорично ясна: в примерите с *фетвите* се видя как "неверническите" вярвания и традиции дълго време се спотайват под ислямското покривало. Тъй че промените в духовната същност на обръщенците остават проблем на бъдещето, те още дълго ще ангажират религиозната ревност на дейците на култа и на мюсюлманската община.

В същото време социалният фактор е двигателят на ислямизационния процес. Включването на обръщенеца в мюсюлманската общност непосредствено дава своите положителни за него резултати в най-пряк екзистенциален смисъл: отпадат фискалните утежнения, битовите и културните ограничения, разкриват се немислими в довчерашното "неверническо" битие възможности за социална прекатегоризация... Цялата тази ситуация в концентриран вид се наблюдава при "молбите". А най-забележителният факт в тези извори е, че новомюсюлманите настойчиво се стремят към паричната равностойност на мюсюлманските дрехи или пък открито заявяват претенциите си за държавна служба, предимно в еничерските редове. При еничерската служба нещата са пределно ясни - очевиден стремеж към социална прекатегоризация чрез преминаване в господстващия ислям. Но как да се тълкува паричната равностойност на мюсюлманските дрехи?

153 Пак там, ф. 1, а.е. 11053, л. 1.

Преди време, когато току що откритите дълги серии от "молби за приемане на исляма" изкараха наяве феномена "стойност на мюсюлманските одежди", реших да разбера с какво може да се снабди новообръщенецът щом получи от хазната съответната сума - най-често 10 гроша на глава в началото на XVIII век[154]. Ето какви се оказаха някои текущи цени за този период: крава - около 5 гроша; теле - около 2 и 1/2 гроша; впряг волове - 12 гроша; малка селска къща без дворно място - около 10 гроша... Излиза тогава, че едно семейство, след приемането на исляма, би могло с отпуснатите от хазната пари да създаде едно прилично стопанство[155].

Всъщност, щом като мюсюлмански изглед може да се придобие евтино - стига и навит около главата бял тюрбан (вж. *фетвите*), то може да се приеме, че чрез приличната сума "стойност на дрехите" администрацията на практика се придържа към религиозната традиция за обдаряване на новообръщенците (срв. Х. Шилтбергер). А за да не храним излишни подозрения към властта, че гонена от желанието да насърчава обръщенството в ислям използва финансови примамки, нека отчетем и следното: ислямизацията чрез т.нар. "молби" се осъществява **изключително** в столицата и следователно носи церемониален характер. Показните помюсюлманчвания, придружени с връчването на пари, а често и с назначаване на служба, трябва да демонстрират височайшата султанска благотворителност и Божие угодничество - приобщаването на "неверници" към исляма се счита за едно от достойните дела на правоверния. Тъй че хазната всякак ще си позволи необходимите суми като "стойност на дрехите" за неколкостотин обръщенци годишно[156], щом трябва да се подсигурят достойните дела по пътя на вярата на мюсюлманина No 1 в държавата.

Извън столицата преминаването към исляма е далеч от тази церемониалност и съответно от паричното й изражение. Това съвсем не означава, че "провинциалният неофит" остава лишен от социалните придобивки на приобщаването към исляма. Да си представим в каква ситуация протичат ранните ислямизации в Неврокопско.

Вече стана дума, че началото и първият етап на ислямизацията в Западните Родопи и Поместието (последната четвърт на XV - началото на XVI век), протичат в условията на сравнително ниска институционална представителност на мюсюлманския култ - това особено добре личи в изворите[157]. Освен в града, където два големи *вакъфа* полагат основите на мюсюлманската инфраструктура, никъде из *казата* няма и следа от ислямски духовни учреждения и местни духовни служители, макар че в много от селата вече съществуват многолюдни

[154] Вж. Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, док. 61, 138-139.
[155] Текущите цени са извлечени от НБКМ, Ор. отд., кадийски регистър S 41. Срв. В е л к о в, Асп., Евг. Р а д у ш е в. Цит. съч., с. 65.
[156] През финансовата 1679-1680 г. например, държавната хазна отпуска средства като "стойност на дрехите" за 379 души нови мюсюлмани. Вж. НБКМ, Ор. отд., ф. 1, а.е. 10817. Публ. в: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, док. 16, 103-111.
[157] Вж. **Приложение**, BOA, TD 7, TD 70, TD 167, TD 403.

мюсюлмански общини. Тук не се срещат и *дервишки* обители, както е това в по-ниските части околовръст планината. И накрая, да не забравяме, че цялото това положение трае най-малко до средата на XVI век. След време в българомюсюлманските села ще се появяват нужните джамии и *месджди*, снабдени със съответните служители, но те вече са предназначени да обслужват една многолюдна мюсюлманска общност, която отдавна е факт, без институциите да са съдействали за нейната първоначална поява.

Как ли тогава, в началния етап от развитието на процеса, първите малки групи обръщенци били идентифицирани чрез новата им религия? И всъщност, кой е трябвало да ги разпознава като мюсюлмани и пред кого се налагало да демонстрират новата си религиозна принадлежност?

В сравнително тясното социално пространство на малък провинциален град като Неврокоп или пък в селския му район, разграничаването на мюсюлмани от "неверници" има смисъл преди всичко за фискалните служби и местната администрация. Доказването на ислямската идентичност пред органите на властта няма как да стане иначе, освен чрез мюсюлманското име на индивида, вписано в данъчните регистри. Ще рече, попадне ли веднъж във фискалната регистрация с новото си име, обръщенецът вече реално принадлежи към религиозно определената социална общност на мюсюлманската *рая*. Безспорно най-забележителното на това обстоятелство е, че то разкрива огромното значение на икономическия аргумент за ислямизацията. Тъй че не мюсюлманската проповед и посещаване на молитвените домове - и без това из Неврокопско доста време такива просто липсват, нито пък външните атрибути в облеклото в последна сметка идентифицират индивида като част от исляма. Това още веднъж напомня, че усвояването на традицията и изграждането на новия религиозен мироглед изисква време. В крайна сметка това, което непосредствено кара довчерашния "неверник" да се чувства мюсюлманин, е новото му положение пред данъчните власти и местната администрация.

При процедурната ислямизация чрез "молби" икономическият аргумент действа чрез парична сума, която конвертитите получават незабавно. Оттук нататък лично от тях зависи как ще се социализират в новото си битие на мюсюлмани. В провинциите и особено в селските райони смисълът на въпросния аргумент е друг. Тук икономическата изгода не се състои от еднократна сума пари, а се заключава в дългосрочната перспектива на един по-благоприятен фискален режим, предназначен за мюсюлманската производителна *рая*. На първо време той освобождава конвертита от верския данък *джизие*, равняващ се обикновено на 1 златна монета (*алтън*) от платец. Това облекчение расте, колкото повече подлежащи на облагане членове от фамилията минат в исляма. Личният поземлен данък за мюсюлманите е по-малък по размер с диференциация в заплащането според имущественото състоя-

ние данъкоплатците (християните плащат повече и в един и същи размер, независимо дали са имотни или малоимотни). Десятъкът върху продукцията е в размер 1/8 от добива срещу 1/7 за "неверниците". Въз основа всичко това на предходните страници бе изчислено, че жизненият стандарт на неврокопските християнски домакинства е по-нисък от този на мюсюлманските в съотношение 1:2[158].

Неравностойното положение на друговерците в мюсюлманска среда произвежда при определени условия мощни импулси за ислямизация, наречена от Р. Булиет "социална", т.е. "обръщенството, разглеждано като преминаване от една религиозно определена социална общност към друга"[159]. В хода на този процес конвертитът непосредствено придобива белезите на външна идентификация с новата религия и това изглежда достатъчно той да бъде приет безрезервно в мюсюлманската община. Промените в духовната същност, т.е. изграждането на индивида като *homo religiosus* на исляма, протича постепенно на един по-късен етап, който обхваща и потомството[160]. Така на преден план излиза социално-икономическата каузалност в ислямизацията и това съвсем не зависи от характера на архивните източници, чрез които наблюдаваме процеса. Всъщност това най-добре ще се разбере, когато разгледаме отделните етапи, през които преминава социалното обръщенство в Западните Родопи и долината на Места в периода края на XV - началото на XVIII век.

Етапи на социалното обръщенство в казата Неврокоп

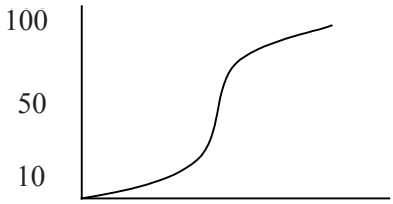
В изследването си "Обръщенството в ислям през Средновековието - опит в квантитативната историография" Р. Булиет се спира върху впечатляващ за времето си опит на хуманитаристиката да приложи в наблюденията си резултатите от един биологичен експеримент. През 20-те години на миналия век вниманието на демографи и социолози е привлечено от идеята в изследвания върху демографското развитие на човешкото общество да се използват по аналогия лабораторните резултати от нарастването на популация плодови мушици, поставена

158 Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическите параметри на средата*.

159 B u l l i e t, R. W. Conversion to Islam in the Medieval Period. *An Essay in Quantitative History*. Cambridge, Massachusetts and London, 1979, 33-34.

160 "Домашните извори" разкриват по своему придобиването на ислямска идентичност и макар че тяхната версия да не е потвърдена от достоверни източници, за мнозина тя изглежда приемлива. Т.нар. летописни разкази за помохамеданчването на Чепинското корито съобщават невероятния епизод, според който през 1666 г. тамошните българи има-няма за три месеца били обърнати в исляма и след като "се изтурчваха, дадоха им воля да разсиповат манастире и църкве и разсипаха от Станимака до Баня самоковска църкви 218 и манастире 32. Много пакост сториха изтурчените". Вж. Н а ч о в, Н. Лист от хроника, намерен в с. Голямо Белово. - В: Български преглед, год. V, кн. 2 (1898), 149-151. Трудно е да си представим как набързо идентифициралите се с новата вяра българи с ентусиазъм се отдават на разрушителната стихия, съсипвайки довчерашните си свещени места. Очевидно такъв "изворов материал" не е годен за друго, освен да ни остави с мисълта, че обществото е в състояние трайно да промени религиозната си идентичност, само защото на гърлото му е опрян ятаган. Срв. E a t o n, R. M. The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760. Barkley, Los Angeles, London, 1993, 114-115.

в опитна стъкленица при фиксирана хранителна среда. Размножаването на мушиците в определените им жизнени параметри демонстрира темпове, които в графичния си вид представляват крива във формата на разтеглена буква "S"[161].



Графика 1: S-образна крива на нарастването

Тази графика изразява най-общо следното: първоначално популацията се размножава активно, но като цяло не нараства рязко, заради все още ниския брой на репродуциращите се. В средата кривата се изкачва стръмно нагоре, което ще рече, че репродуктивната база вече е достатъчно голяма, за да осигури бърз растеж. Горната част показва, че темпът на размножаване постепенно спада, понеже хранителната среда започва да се изчерпва.

Р. Булиет отбелязва, че първоначалният ентусиазъм у изследвачите не трае дълго, защото аналогията с размножаването на мушиците в ограничена хранителна среда твърде много напомня малтусианско опростенчество на демографските процеси. В някои конкретни наблюдения обаче този лабораторен експеримент и по-специално неговият графично изразен резултат (S-образната крива на нарастване), остана като съпоставителен модел. Така е при социоложките анализи върху разпространението на технологичните иновации и проникването на културните влияния, където се счита, че развитието на процесите може да се изрази графично чрез същата тази крива. Например, при разпространението на дадено техническо изобретение се наблюдава, че то бива първоначално възприето от ограничена група хора с вкус към нововъведенията. Подир това следва бързото му разпространение сред мнозинството (стръмната част на графиката) и постепенно стабилизиране на интереса в рамките на съответната потребителска среда - горната част на кривата.

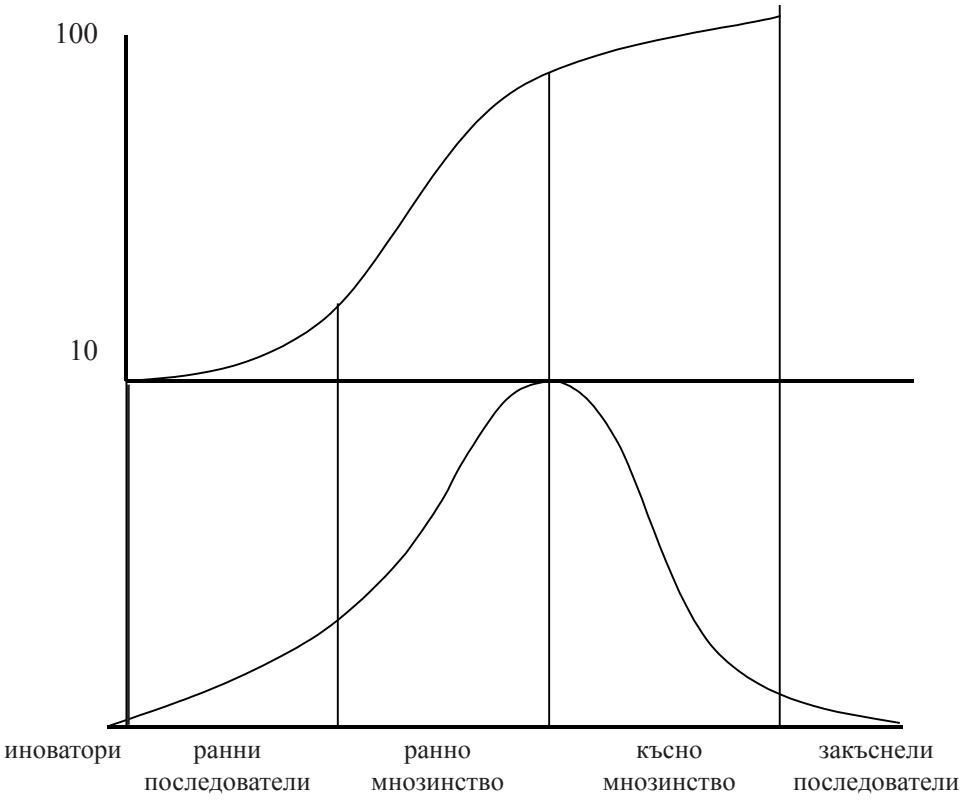
161 B u l l i e t, R. W. Цит. съч., 26-28.

Дали обаче при социокултурните феномени нещата са съпоставими с разпространението на технологичните иновации? По-конкретно, може ли да се погледне от същия ъгъл върху разпространението на исляма сред друговерци в завоюваните от мюсюлманите земи? Р. Булиет изтъква, че в този случай едно механично сравнение с възприемането на нови технологии не е работещо. Превъзходството на железния плуг над дървеното рало е очевидно и няма нужда от настойчиво доказване на предимствата му, за да бъде той повсеместно възприет. Ала дадена религия не превъзхожда друга в същия смисъл. Нейното господство сравнително бързо може да бъде осигурено от победни завоевания в друговерски земи и закрепено след това чрез политическия режим. До появата на обръщенството в тази нова религиозна среда обаче има доста време. Тепърва предстои изграждането на нормативната уредба в междуконфесионалните отношения, свързана с известен натиск над друговерците; въвеждане на диференцирана по верски признак данъчна система, финансови насърчения за обръщенците и т.н., за да може всичко това да даде начална скорост на религиозно обръщенство и след това да въздейства върху неговия ход. Обикновено такива действия не се основават на доктрината или пък имат съвсем периферна връзка с нея. Те са и различни по съдържание през отделните исторически периоди и всъщност са повече резултат от етапите в развитието на религиозните трансформации, отколкото причина за самото обръщенство[162].

Според Булиет, разкриването на тази специфика налага да се заемат някои термини, използвани от социолозите в анализите върху разпространението на технологичните иновации, които да помогнат за характеризиране поведението на конвертитите според отделните етапи в развитието на ислямизационния процес. Статистическите наблюдения разкриват, че при усвояването на иновациите хората формират 5 групи, в зависимост от интензивността на процеса във времето. При наблюденията си върху разпространението на исляма в Иран Булиет констатира, че отнесени към темповете на обръщенството, групите изглеждат така: 1) ***иноватори*** - пионери в приспособяването към новата религия, представляващи до 2.5% от населението; ***ранни последователи*** - 13.5%; ***ранно мнозинство*** - 34%; ***късно мнозинство*** - 34% и ***закъснели последователи*** - 16%[163].

Това групиране налага въвеждането на една допълнителна крива, която да изразява количествените показатели в хода на процеса и тогава графиката добива следния вид[164]:

162 Пак там, 29-31.
163 Пак там, 31-32, 51-52.
164 Срв. пак там, с. 50.



Графика 2: Нарастване на ислямизацията и разпределение на конвертитите в хода на процеса (по R. W. Bulliet)

Булиет подчертава, че в анализите върху разпространението на иновациите социолозите обръщат специално внимание върху възможностите за достъп до информация, разбирана в следния конкретен смисъл: възприелият дадено нововъведение влиза в контакт, да речем с 5 души, от които поне трима на свой ред стават негови последователи[165]. Така процесът се разгръща много по-бързо, отколкото при простото възпроизводство на плодовите мушици. В контекста на ислямизацията този проблем е усетен подобаващо от Стр. Димитров, който отбелязва, че на първоначалния етап разпространението на новата религия зависи от възможността на обръщенците "да създадат "общество", група, която да се крепи взаимно, да се окуражава и да нараства". Така че според този автор винаги съществува вариантът единичните случаи на преминаване към мюсюлманство (ще рече - *иноваторите*), да останат изолирани, отчуждени и ислямът да не "пусне корен" в селото[166]. В такъв

[165] Пак там, с. 29.
[166] Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи, с. 94.

случай, ако се погледне по-широко на проблема "информация" може да се мисли, че тук нещата опират до формирането на такава социална среда, в която идеята за преминаване към исляма се **разпространява и възприема** от хората като алтернатива на положението "друговерец в условията на османската власт".

Затова обръщенството в исляма, разбирано като социално детерминиран процес, произтича повече от намерението на индивидите, отколкото на групата като цяло. Актът на ислямизация ангажира отделната личност, след което тя търси и намира новата си идентичност в религиозно определената социална общност на мюсюлманите. Очевидно имаме си работа с обществена конфигурация, където идентичността се дефинира по верски, а не по племенен или етнически признак. Впрочем това характеризира социалната среда в огромни пространства, овладени през Средновековието от мюсюлманите. Тук с пълна сила са валидни двете Булиетови аксиоми на социалното обръщенство, които се налага да си припомним пак: 1) "Очакванията на конвертита от новата религия надхвърлят очакванията му от предишната"[167]; 2) "Никой, освен екзалтираните неофити, не преминава по свое желание от една религия към друга, ако това снижава социалния му статут"[168].

Поставено в социално-икономически контекст, изследването на етапите в разпространение на исляма сред автохтонното население на Западните Родопи и Поместието не иде да подцени или отхвърли значението на културно-религиозния фактор. Идеята тук е, че за самото разпространение, по-скоро за появата на обръщенството и неговото разгръщане, влиянието на факторите от религиозно естество имат вторична, да я наречем - затвърждаваща вече появилия се прозелитизъм роля. Както ще се види по-нататък, изграждането на мрежата от мюсюлмански религиозни институции следва появата на общество от обръщенци в града и по селата и в такъв смисъл културно-религиозният фактор се включва на един по-следващ етап в започналия вече процес, допринасяйки за неговото стабилизиране и за изграждането на динамична и устойчива във времето религиозна общност. Прочее, на следващите страници ми предстои да убедя читателя тъкмо в това.

1. *Иноваторите*

Първите документирани случаи на ислямски конвертити в Западните Родопи и долината на река Места могат да бъдат отнесени към конкретен исторически период, който обхваща по-малко от 20 години. Най-ранната известна засега османска регистрация на този район е от 1444 г.[169], а следващата, стигнала до нас, е извършена през 1464-1465 г.[170] В първата описани новообръщенци няма, те се появяват във

[167] B u l l i e t, R. W. Цит. съч., 34-36.
[168] Пак там, с. 41.
[169] Вж. **Приложение**, BOA, MAD 525.
[170] BOA, TD 3. Публикуван в: Турски документи за историјата на македонскиот народ, т. IV.

втората, което и поставя най-ранните случаи на преминаване към исляма в **точно определен отрязък от време** - годините, заключени между тези две регистрации.

Тъй като скоро след 1444-та религиозното обръщенство на местни хора предстои да стане факт, регистрацията от тази година е важна с един минимум от данни, който предлага относно характерните особености на средата в навечерието на вълнуващия ни процес.

Към средата на XV век не личи Неврокопско да е сред ония райони, които имат някакво особено военно или стопанско значение за османците. Макар Родопите още към края на 70-те и през 80-те години на предходното столетие да попадат в добре защитената вътрешност на балканските владения, завоевателите нито тогава, нито през последвалите десетилетия предприемат нещо, за да въведат своя ред в планината. Вече бе дискутиран въпроса кога се появява първият кадастрален опис на Западните Родопи. Предположихме, че това става в началото на 30-те години на XV век, след окончателното превземане на Солун, когато османците предприемат голяма акция за описване на владенията си в югозападните части на Балканите[171]. Тогава ще да е извършена първоначалната регистрация на района, а тази от 1444-та се явява втората поред.

Разполагаме с нейния съкратен (*иджмал*) вариант, но и той напълно стига да затвърди впечатлението, че на османската военно-административна система тепърва й предстои да навлиза в този планински район. По онова време тя едва обхваща града и 22 села, които са вкарани в границите на един *зеамет*. Половината от селата са отбелязани като "в повече [от описаните] в основния регистър", което ще рече, че попадат в кадастъра междувременно и че първоначалната османизация обхваща само Неврокоп и едва 11 села. Това е всичко, което донася *тимарско-спахийската* организация на нейния най-ранен етап в Родопите, но то напълно стига, щото Неврокоп да бъде обявен за център на отделна *нахия*.

Изглежда въпросната *нахия* обхваща във военно-административно отношение много по-голям дял от Неврокопско, отколкото властта успява да вкара в регистрите си - територия, колкото за един само *зеамет*. Това предполага, че при всички случаи в района съществува някаква организация в управлението, различна от тази на все още невъведения подобава *спахилък*. Защото *субашията* (наместник) на *заима* Яхши бей, син на Хамза бей[172] с нищожения си отряд от 9 *джебелии*, стига колкото за блед символ на новата власт по тия места. По-скоро трябва да се мисли, че въвеждането на *тимарската* система в нашия

[171] Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическа среда и институции*. Срв. I n a l c ı k, H. Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, p. XII.

[172] Титлата бей, с която са споменати баща и син говори, че фамилията е поставена високо в османския обществен елит. Има една известна личност на име Хамза бей по онова време. Това е близкият приближен на султан Мурад II Шарабдар Хамза бей, който следва владетеля неотлъчно навсякъде, дори при неговото доброволно изгнание в Маниса. Възможно е неврокопският *заим* Яхши бей да е негов син.

район сварва там един специфичен ред, при който завоевателите ползват оцелелия по места стопански и военен елит като един вид представляваща централното управление сила. Това не е някакво изключително положение. Другаде то се проявява в добре известните *спахии* християни. Понеже в Западните Родопи *тимарите* все още липсват, за военна служба са привлечени представителите на старото войнишко съсловие, наричано от османците *войнук* (осм. мн. ч. *войнуган*).

Броят на регистрираните *войнуци* в Неврокопско през 1444 г. е 43 души. Така че тези хора, заедно с ефективите на *заима* Яхши бей, изглежда на практика упражняват властта в Неврокопското поле и прилежащи склонове на Западните Родопи; земите на *зеамета*, тъй и *войнушките* села са разположени тъкмо върху тази територия (изключението е с. Лъжница в Пиринския дял). Както вече знаем, бъдещата *каза* Неврокоп ще обхване значително по-голямо пространство като се почне от Разложкото поле, та чак до долното течение на река Места, но докато това стане, трябва да измине още близо век. Това, което предстои да се случи в съвсем непосредствено бъдеще е, че в повечето от тези 22 села ще се появят първите мюсюлмани из средите на местното население.

За *войнуците* заслужава да се напомни, че от предосманско време владеят привилегирована по статут земя, който османците без колебание запазват: "...записаха се за *войнуци* с притежаваните от тях *мюлкови* [имоти]. Служат на смени, като всяка година един от тях да участва в поход с бойното си снаряжение...", се казва за *войнуци* от неврокопското село Ореше[173]. По-нататък ще видим как този статут е нагоден спрямо тимарския режим, а също и това, че с времето броят на *войнуците* в района расте.

Това последното е едно важно обстоятелство, което иде да рече, че **османизацията** в този планински край (в смисъл установяване на новата власт), протича със съпричастието на местните хора. След време от първоначалната опора на османците в този край - *войнушката организация*, не остава помен. Нейните представители постепенно се претопяват в исляма, а както се знае, в корпуса могат да служат само християни.

Но от изворите е известно още и това, че повечето *войнушки* райони из българските земи остават незасегнати от ислямизацията - причината е в данъчните и имуществените преференции, които им осигуряват един по-висок жизнен стандарт. Затова някои автори виждат във *войнуците* "прослойка в българското общество със здрави свободолюбиви традиции..., дух на волност и солидарност в борбата срещу неправдите на османския феодален порядък, със свое място в големия вековен процес на опазване и изява на българското народностно самосъзнание през XV - XVIII век"[174]. Очевидно това не може да се каже за неврокопските съб-

[173] Вж. **Приложение**, BOA, MAD 525, fol. 21.
[174] Цветкова, Б. Предговор. - В: Турски извори за българската история, т. V, С., 1974, БАН, 1974, с. 10.

ратя на тези герои. В крайна сметка почти всички неврокопски села с *войнуци* в тях се оказват изцяло претопени в исляма (изключенията са селата Долян и Гърмен)[175].

Но истина е и това, че не ще срещнем *войнуци* сред първите ислямски неофити в Неврокопско. В началния период на процеса, обхващащ групите на *иноваторите* и *ранните последователи*, те изпълняват само ролята на съставен елемент в структурата на османската местна власт. Това стига да разсее господстващата представа за силно тюркомюсюлманско представителство на ниво войска и администрация из провинциите през десетилетията подир големите завоевания, като един вид катализатор на първоначалните преминавания към исляма.

Остана да се спрем върху актуалното демографско състояние на Неврокопския район, както ни е представено в регистъра от 1444 г. Сред описаните 22 селища преобладават средно малките (от 6 до 20 домакинства) и средните (от 21 до 40 домакинства). Само три принадлежат към средно големите села (от 41 до 80 домакинства). Неврокоп пък със своите 131 християнски фамилии далеч не отговаря дори на тогавашните представи за град, а изглежда като най-голямото село в района[176]. Може веднага да се предложи добре позната идея, че завоеванието унищожило или прокудило местното население, тъй щото по страниците на регистъра да останат само тъжните резултати на т.нар. демографски колапс, предизвикан от завоеванието. Само че тази идея върви в комплект с представата, че из опразнените места се настаняват новите господари[177], а в извора липсват каквито и да е сведения за подобен процес. Всъщност османската документация представя Неврокопско с гъста за един планински район селищна мрежа и относително нисък жителски състав в отделните населените места. Но както навсякъде и тук не липсват резки обрати в демографското развитие. Предстои да видим, че за 20-годишния период между двете регистрации населението в града и селата се удвоява, което очевидно не е резултат на естествен прираст, нито пък на тюркомюсюлманска колонизация. Впрочем време е вече да преминем на следващата регистрация от 1464-1465 г.

По нейните страници вече ще заварим първите последователи на исляма от средите на местното население. Както се очаква да е с *иноватори*, техният брой, сравнен с останалото християнско население, съвсем не изглежда голям. Но преди да се почне със сравненията, нужно е да отбележим нещо твърде важно: при регистрацията от 1464 г. османците успяват да опишат два пъти повече села, отколкото при предходната. Така общият брой на регистрираните селища от Западните Родопи и долината на Места става 53.

175 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
176 Вж. пак там, BOA, MAD 525.
177 Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15^{и} век, 56-100.

Вече се очертават темповете в административното устройване на планината. Прави впечатление, че непосредствено след възцаряването на султан Мехмед II Завоевателя през 1451 г. навлизането на османския ред в Родопската област тръгва доста по-бързо. За около 13-14 години той подчинява толкова селища от Неврокопско, колкото за 30 години при управлението на предходните двама владетели Мехмед I и Мурад II. Впрочем забележително е, че регистрацията от 1444 г. също е извършена при Мехмед II - по време на краткото управление при първото му възкачване на престола (1444-1446).

Всъщност всичко тръгва по-бързо заради активната завоевателна програма на султан Мехмед след превземането на Константинопол. Още на следващата година започва кампанията за овладяване на Сърбия. Междувременно османците действат и в Егея, където завладяват Стара и Нова Фокея, Енос и Атина (1455-1456). През 1456 г. започва обсада на Белград, а на следващата година Мехмед изпраща войски срещу Скендербег в Албания. Непосредствено идва голямата кампания за Пелопонес (1458-1460), а през 1459 г. лично султанът оглавява поход в Анадола срещу Трапезунд. Пролетта на 1462-а османците нахлуват във Влашко, а есента слагат ръка върху остров Лесбос. На следващата година са превзети Босна и Херцеговина. Междувременно започва нова война с Венеция и Унгария, а от изток се очертава опасен съюз на Узун Хасан с османските противници...[178]

Редуващите се една след друга военни кампании изискват разкриването на нови приходоизточници за издръжка на големите армии, кръстосващи по Балканите с Анадола и това предизвиква разрастването на *тимарско-спахийската* организация към райони като Западните Родопи, които дотогава сякаш стоят забравени от османския режим. Според регистъра от 1464 г. централната част на Неврокопско е все така обхванатa от известния ни вече *зеамет*, към който принадлежат все същите селища като в предходната регистрация[179]. Допълнително включените 31 неврокопски села са описани към *вилаетите* Тимур хисар и Серес. Очевидно нашият планински район остава все така от второстепенно значение, подчинен на управленските центровете в предпланината, а Неврокоп продължава да си е център на малка *нахия*.

Но междувременно през годините между двете регистрации настъпват твърде важни промени от демографско естество. Населението из селата вече не е така впечатляващо малобройно, дори може да се каже, че на много места отбелязва демографски бум с близо двойното си увеличение за един къс период. Ето как изглежда това:

---

178 Вж. B a b i n g e r, Fr. Mehmed the Conqueror and His Time.Princeton, New Jersey, 1978, 117-166, 183-225 passim.

179 Всъщност известни промени са настъпили. Селата Пониково и Славимир запустяват и стават *мезри*, тъй като населението им се прехвърля в съседни селища. Вж. BOA, TD 3, fol. 138, 144. Срв. Турски документи за историјата на македонскиот народ, с. 136, 140.

Таблица 11

Брой на населението в селата от Неврокопския зеамет според съкратения регистър от 1444 г. и подробния регистър от 1464 г.

Населено място	*Регистър от 1444 г.*			*Регистър от 1464 г.*		
	домакинства	неженени	вдовици	домакинства	неженени	вдовици
Неврокоп	131	12	24	220	50	19
Сингартия	74	7	12	130	15	17
Петрелик	11	1	1	22	4	3
Мусомища	57	5	7	83	20	10
Садово	49	3	4	96	12	6
Муртеница[180]	19	1	1	-	-	-
Копривлен	53	5	8	90	14	7
Хвостяне	41	4	6	39	4	6
Лъжница	13	-	1	20	-	2
Блатска	18	2	4	21	4	1
Дебрен	4	1	-	20	4	2
Крушево	6	-	-	17	4	4
Дъбница[181]	17	2	1	-	-	-
Везме	17	2	-	41	8	3
Кочан	27	2	1	50	5	1
Жижово	4	-	-	20	3	1
Пониково[182]	2	-	-	-	-	-
Сръбча[183]	17	2	-	-	-	-
Плетена	10	1	-	12	2	1
Славимир[184]	3	-	-	-	-	-
Голатец[185]	2	-	-	-	-	-
Долян	5	-	2	6	-	-
Барутин	5	1	-	8	2	-
Фъргово	7	1	-	22	3	-
Всичко = 100%:	**592**	**52**	**72**	**917**	**150**	**83**
Промяна:				**+54.9%**	**+188.5%**	**+15.3%**

Демографските изследвания приемат, че при благоприятни условия населението в доиндустриалните общества нараства с много бързи темпове. Дори теоретично се допуска, че то може да се удвои за период от 30-35 години. Това се дължи предимно на ранните бракове и на високата раждаемост. Някои последни наблюдения върху демографските развития в части на османските Балкани обаче показват, че тук на практика ръстът на населението никога не достига теоретичните максимуми, посочени в специализираната литература[186]. Известно е също, че в периода 1450-1550 г.

[180] В регистъра от 1464 г. и в -следващите регистрации данни за селото не се срещат, изчезнало.
[181] В регистъра от 1464 г. данни за селището липсват.
[182] Не се споменава в регистъра от 1464 г., изчезнало, населението се преселило в с. Кочан.
[183] Не се споменава в регистъра от 1464 г., изчезнало.
[184] Не се споменава в регистъра от 1464 г., изчезнало, населението се преселило в с. Хвостяне.
[185] Не се споменава в регистъра от 1464 г., изчезнало.
[186] Вж. напр. М а т а н о в, Хр. Възникване и облик на Кюстендилски санджак през XV - XVI век. С., 2000, 114-115.

населението в Средиземноморието се увеличава бързо, но през целия XVI в., белязан с активен демографски ръст в Европа, годишният показател на нарастването е не повече от 7 на хиляда. При това положение се приема, че за сто години населението най-много може да се удвои[187].

Очевидно ситуацията в Неврокопско не се дължи на висока раждаемост. Обяснението тогава не може да е другаде, освен в приждане на хора отвън. Изглежда странно един планински район, разположен в най-високата част по вертикала на обживяното пространство, да стане привлекателен за население от ниските и по-благоприятни за стопанска дейност райони. Нормално е обратното. Има едно обстоятелство обаче, което сякаш обяснява нещата: това е именно активната завоевателна политика на султан Мехмед II, свързана с повишаване на данъците, придвижване на войски и налагане на най-различни извънредни тегоби, както се полага за военно време. В тази връзка заслужава внимание един епизод, разказан от хрониста Ашъкпашазаде, очевидец на онези събития: през есента на 1458 г., след тежка кампания в Сърбия, султанът се кани да разпусне войската. Той обаче забелязва, че у бойците назрява недоволство от следващите един след друг походи и решава да увеличи възнагражденията им. "Дотогава - продължава Ашъкпашазаде, *спахиите* прибираха по 22 *акчета* [поземлен данък, бел. моя, Е. Р.] от всяко едно стопанство, включено в техните *тимари*. Но кампанията беше дълга и султанът рече на *спахиите*: "Прибирайте по 32 *акчета* на всяко стопанство..." Днешната сума от 32 *акчета* на стопанство е оттогава"[188].

Очевидно тук хронистът има предвид данъка *ресм-и чифт*, събиран от мюсюлманските домакинства (би трябвало да спомене и съответстващия му *испенч* от християните в размера от 25 *акчета*). В регистрите от онова време обаче никъде не се вижда *раята* да е облагана в завишен размер по тези събирания. Но думите на Ашъкпашазаде могат да се приемат с доверие: много е възможно да са повишени другите съставки на *тимарските* приходи, например десятъците. Изявеният познавач на Султан Мехмедовото време Х. Иналджък е категоричен, когато заявява, че Завоевателят силно увеличава данъчното бреме с едничката цел да финансира военните си начинания[189].

Същевременно в нашия планински край османската финансово-административна система все още не е така добре "сработила", както в предпланината и крайморските равнини, тъй че е обяснима една сравнително по-благоприятна ситуация за данъкоплатеца от високите зони. Но планинската среда си има и друго важно преимущество: тук напрежението на военните времена се усеща по-слабо, понеже главните пътища минават покрай планината, тъй че всички несгоди и опасности, идещи от преминаващия *аскер* в поход, остават встрани. Прочее наблюденията върху някои

187 Бродел, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят по времето на Филип II. Книга първа, С., 1998, 392-393.
188 Imber, C. The Ottoman Empire, 1300-1481. Istanbul, 1990, p. 175.
189 Inalcık, H. The Ottoman Empire: The Classical Age. London, 1973, p. 30.

равнинни райони на юг от склоновете на Родопите отбелязват общо намаление на домакинствата, обхващащо близо 2/3 от селата. На доста места то е толкова значително, че по-скоро промяната би трябвало да се свърже с преместване на населението (защо не към по-сигурния планински район на север?), отколкото със снижаване на естествения му прираст[190].

Видяхме как характерните за планината екологични условия определят по-ниска доходност от стопанската дейност и в резултат - един по-нисък жизнен стандарт[191]. Това е присъщ на средата неблагоприятен фактор с постоянно действие, влошаващ по принцип битието на хората, а не инцидентно, както е с напреженията в равнината през военни години. По този повод Бродел пише, че "планината отблъсква голямата история - както нейните разноски, така и нейните приходи"[192]. Тъй че притокът на хора от по-ниските към високите части на пространството е временно явление, при всички случаи предизвикано от извънредни ситуации в ниското - епидемии, неурожайни години, фискален натиск, злоупотреби от страна на местната администрация, военни действия и т.н. При това в османски условия извънредните ситуации от финансово-икономически и социален характер се редуват твърде често, което предполага една характерна многолюдност, в някои случаи и пренаселеност по високите етажи на пространството[193].

Що се отнася до ситуацията в Неврокопско около средата на XV век, изглежда доста вероятно нещата да са се развили по силата на следната логика: в този планински район османският режим първоначално не е в състояние да се наложи подобаващо като икономическа, политическа и социално система - въпрос на ефективност в овладяването на високи пространствени зони. Регистърът от 1444 г. разкрива, че в сравнение с ниските пространства, системата в Западните Родопи действа, така да се каже, в условията на минимална достатъчност. Ще рече, опората на режима - *тимарско-спахийската* организация и произтичащата от нея административно-управленска система, е въведена колкото да се осигури някаква османска институционална представителност и в този край[194]. Очевидно през 50-те - 60-те години на XV в. Неврокопско се отличава от районите околовръст с **по-малко османска власт** - едно обективно състояние на нещата, което, изглежда, привлича население от равнинните части, когато там с пълна сила действат икономическите последици от активната завоевателна политика на Мехмед II.

190 Вж. например данните, които изнася Х. Лоури за намиращия се в близост до Неврокопско *вилает* Кешишлик в: L o w r y, H. W. Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation: The Case Study of Radilofo. - In: Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. The University of Birmingham, 1986, p. 36.
191 Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическите параметри на средата*.
192 Б р о д е л, Ф. Цит. съч., с. 37.
193 Срв. *Таблица* 5. Там се вижда, че около средата на XVII в. Неврокопско е обложено с много повече *авариз* (следователно данъкоплатците там са по-много), отколкото в данъчни райони, разположени из равнината.
194 Читателят лесно би могъл да добие впечатление за това състояние на нещата като сравни **Приложение**, BOA, MAD 525 с публикувания в превод на български език фрагмент от османски регистър в: Турски извори за българската история. Т. II, С., БАН, 1966, 9-52. Относно този извор в Първа глава беше отбелязано, че датата на неговото изготвяне е 1444 г. По палеографски особености фрагментът напълно съответства на MAD 525, което ще рече, че двата извора представляват части от един и същи документ. Вж. **Първа глава**, *Социално-икономическа среда и институции*.

Трябва да се отбележи обаче, че регистрацията от 1464 г. показва един двойно разширен обхват на османската система в Западните Родопи, при все че тя и сега не покрива напълно тази най-висока зона на човешкото присъствие в планината (за да доведат тук работата си докрай, на османците ще са нужни поне още 30-ина години). Ония части обаче, които попадат под непосредствения им фискален и административен контрол, се оказват подвластни на същите тенденции, които властват из селата в беломорската равнина и предпланината. Сравнението между регистрациите от 1444 г. и 1464 г. показва не само бързо нарастване на населението, придружено със значителен ръст на данъчния приход, и което е забележително, непропорционално на увеличението на данъкоплатците. Това положение може да се наблюдава в следната таблица:

Таблица 12
Ръст на данъкоплатците в села от Неврокопския зеамет и увеличение на данъчния приход

Населени места	Регистър от 1444 г. домак.	нежен.	вдов.	Данъч. приход акчета = 100%	Регистър от 1464 г домак.	нежен.	вдов.	Данъч. приход акчета	Увеличение данъкопл. %	Увел. данъч. приход%
Неврокоп	131	12	24	7859	220	50	19	19273	73	145
Сингатия	74	7	12	5053	130	15	17	15664	74	210
Петрелик	11	1	1	889	22	4	3	2240	123	152
Мусомища	57	5	7	4292	83	20	10	9908	64	130
Садово	49	3	4	2860	96	12	6	7068	104	147
Хвостяне	41	4	6	1866	39	4	6	3076	-4	65
Лъжница	13	-	1	956	20	-	2	1072	57	12
Блатска	18	2	4	1306	21	4	1	1905	8	46
Дебрен	4	1	-	410	20	4	2	1998	420	387
Крушево	6	-	-	364	17	4	4	801	317	120
Везме	17	2	-	1135	41	8	3	2368	174	109
Кочан	27	2	1	2031	50	5	1	3131	87	54
Жижово	4	-	-	400	20	3	1	1020	500	155
Плетена	10	1	-	640	12	2	1	953	36	49
Долян	5	-	2	313	6	-	-	346	-14	33
Барутин	5	-	2	305	8	2	-	395	43	30
Фъргово	7	1	-	465	22	3	-	1323	212	185

Средно увеличение данъкоплатци %: 127

Средно увеличение данъчен приход %: 119

Таблицата показва как за 20 години данъкоплатците (съответно и населението като цяло) в неврокопския *зеамет* бързо се увеличават. В абсолютни стойности нарастването е най-голямо в града и прилежащите

села от котловината. В някои по-малки населени места из оградните планински склонове нарастването е неколкократно, а осреднено за всички селища е повече от двойно.

Съвсем естествено е най-много население да привлече градът и разположените в близост няколко големи села. Но демографският ръст характеризира ситуацията в целия Неврокопски район като само в две села има незначително намаление. Трудно е да си представим, че хората се появяват в планината, защото там откриват по-благоприятни за стопанска дейност природно-климатични условия. По-скоро придвижването е предизвикано от влошаването на общата икономическа и политическа обстановка в прилежащите на Родопите предпланински и равнинни части. В такъв смисъл притокът на хора трябва да е почнал в началото на 50-те години на века, непосредствено след завладяването на Константинопол и последвалата активната завоевателна кампания на султан Мехмед II. И щом като по онова време Неврокопско се характеризира с "по-малко османска власт", това стига да привлече население от райони с окончателно наложен османски режим (такъв е Беломорието), където последствията от Мехмедовата политика се усещат най-непосредствено.

Впрочем има едно обстоятелство, което подсказва, че нещата са протекли тъкмо по този начин. Поименните описи на населението в регистрацията от 1464 г. съобщават за твърде силно присъствие на лични имена от гръцки езиков произход - положение, характеризиращо антропонимичната традиция на българите от предпланината и Беломорието. Макар сведенията от 1444 г. да не са тъй представителни, сравнителното наблюдение с регистъра от 1464 г. показва, че ситуацията в Неврокопско 20 години назад не е същата[195]. И още нещо за отбелязване: гръцките имена са разпространени предимно сред населението на Неврокоп и няколкото големи села в непосредствена близост, за разлика от селищата из оградните планински склонове, където господството на българославянската именна система се запазва. Това е едно сериозно основание да се заключи, че рязкото увеличение на населението през този 20-годишен период става чрез прииждане на заселници отвън.

Демографското раздвижване в нашия планински район не убягва от вниманието на османската администрация, която бърза да изпрати описвачите си там. Така в регистъра от 1464 г. са вкарани двойно повече неврокопски селища с целия новопоявил се контингент от данъкоплатци. При това от горната таблица се видя, че данъчната преса започва да притиска с пълна сила и планинците. Ала тук не бива да се забравя, че колкото и голямо да е увеличението на фискалната тежест, тя при всич-

[195] Срв. **Приложение**, BOA, MAD 525, fol. 19-21 - "Войнугани от *вилаета* Неврокоп", с BOA, TD 3, fol. 124-127, 130-136. Напомням, че вторият извор е публикуван и наблюденията върху ситуацията от 1464 г. не изискват непременно османистична квалификация. Срв. Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, 127-129, 131-134 и др.

ки случаи остава ниска в сравнение с равнинните части, където доходността от стопанската дейност е по-голяма, а това повишава размера на данъчното облагане (вж. *Таблица 6*).

Може да се предположи, че двойното увеличение на населението за един къс период от време предизвиква известно напрежение в структурата на земевладението, особено в район като Неврокопския, с присъщия на планините недостиг на подходящи за земеделска дейност площи. Най-високо нарастване в абсолютни стойности се наблюдава в четирите големи селища, разположени в Неврокопската котловина - в самия Неврокоп със селата Мусомища, Сингартия и Садово. Из селата в планинските склонове нарастването не е така голямо, но е достатъчно да усложни проблема със земята, която е значително по-малко по количество, отколкото в котловината.

Изтъкнатите дотук фактори изглеждат решаващи за формиране на социално-икономическата среда, в която започва преминаването към ислям на местното българохристиянско население. Просто няма как да не се забележи в изворите как в годините между 1444-а - 1464-а демографският ръст и проникването на османския военно-административен и фискален режим в най-високата пространствена зона се съпътстват от появата на първите местни обръщенци - ***иноваторите*** **в исляма**.

Едва ли трябва да си представяме проникването на османския институционален ред свързано с настаняване на внушителни групи войска и администрация в района. За доста изследвачи началото на религиозното обръщенство е свързано именно с появата на местна администрация, военни гарнизони, дейци на мюсюлманския култ и др. от този род представители на чуждата власт и култура, възприемани като исямизаторите par exellence. Изворите не дават никакви основания да си мислим такива неща, а тъкмо обратното: според тях Неврокопско си остава отдалечена, незначителна и неустроена част на османското държавно пространство. Обстоятелството, че в документацията от втората половина на XV век тя присъства под представителното название *вилает*, далеч не изразява също толкова представително място в провинциалната военно-административна структура. Всъщност през онзи период названието *вилает* не изразява никакъв друг смисъл освен "данъчен район" и подходящо илюстрира тогавашното все още неуточнено и неизградено докрай териториално-административно делене в държавата като цяло[196].

Единственият *зеамет*, който обхваща незначителна част от селищата в Западните Родопи и по течението на Места, наистина изразява някакво присъствие на османската власт в района. Но едва ли титулярът на владението или неговият наместник, с дребния отряд от 30-ина наемни бойци (*джебелии*), са онази първоначална и представителна сила на ислямската духовност, която е в състояние да въздейства върху религи-

[196] Вж. Р а д у ш е в, Евг. Предговор. - В: Р а д у ш е в, Евг. Р. К о в а ч е в. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Р Турция. С., 1996, 26-27 и посочената там литература.

озното поведение на неврокопските християни. А колкото до реалната военна сила на османците в този район, вече отбелязахме, че всъщност тя не принадлежи към исляма, а е съставена от местни бойци - *войнуци*.

Относно *войнуците* заслужава да се отбележи една прелюбопитна подробност. Освен че в регистъра от 1467 г. ги заварваме на брой 78 души, сиреч, за 20 години те нарастват почти двойно, научаваме още и това, че "владеят тимари"[197]. Това положение изглежда твърде странно[198]. Вероятно регистраторът е квалифицирал по този начин традиционната *войнушка бащина*. Самият факт обаче, че османският чиновник гледа на *войнушкото* земевладение като на привилегирована форма на собственост, свързана с военната служба, вече подсказва голямото значение, което придава османската власт на *войнушката* организация в тази затънтена част на държавата, когато там *спахилъкът* не е подобаващо въведен. И за да стане ситуацията по-ясна, да отбележим и това, че междувременно в цялото Сереско, където господството на *тимарско-спахийската* организация е абсолютно, броят на *войнуците* вече е неколкократно по-малък - едва 24 души[199].

Заслужава да се отбележи още нещо. В Неврокоп, да не говорим за селата, липсват каквито и да са представители на мюсюлманския култ. Ще рече, че първоначалното отстъпничество от християнството там не е свързано с мисионерска дейност или пък с някаква целенасочена държавна политика за изтласкване на заварения религиозен комплекс. Тепърва предстои изграждането на новата духовна среда с присъщите й отношения, в която религията на завоевателите постепенно ще се наложи... Предстоят и конфликтите между двете вероизповедни общности, но дотогава все още има доста време. Тъкмо появата на ислямски обръщенци в Неврокопско предвещава, че това неизменно ще се случи, ала самите *иноватори* не изглежда да са следствие от действието на фактори от религиозно естество.

Същевременно из градовете в предпланината оформянето на ислямската среда е стигнало значително по-напред. Там вече има изградени мюсюлмански общини, начело на които стои духовен водач - така е в Драма и Зъхна, например. Излишно е тук да се дава за пример гр. Серес - един напълно изграден ислямски център с многолюдно мюсюлманско население[200]. Не е трудно да се досетим, че сравнително по-бързото развитие на нещата в ниските части е предизвикано от настаняването на тюркомюсюлмански заселници из градските центрове [201]. В Неврокоп и по селата обаче мюсюлмански колонисти не се заселват и това предопределя по-различен път пред разпространението на исляма из планината.

---

197 BOA, TD 3, fol. 120-121.
198 С подобни случаи в Македония и Албания през управлението на Мехмед II се сблъсква и турският изследвач на *войнуците* Я. Ерджан. Но и той се въздържа от тълкувания, изтъквайки недостатъчния изворов материал. Вж. Ё г с а n, Y. Osmanlı Imparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar. Ankara, 1986, 91-92.
199 BOA, TD 3, fol. 296-297.
200 Пак там, fol. 422, 484. Срв. пак там, fol. 156-164.
201 Вж. по-горе, *"Обсадената" планина*.

Регистърът от 1464 г. съобщава за 12 пълноценни мюсюлмански домакинства в Неврокоп като описвачът е отбелязал само личните имена на техните глави. Същото е положението и из селата. На пръв поглед това не дава основания за категорична увереност, че тези хора са обръщенци в исляма, дори може да се мисли, че това са тюркомюсюлмански заселници. От друга страна обаче съвсем логично изглежда, че сравнително слабата колонизация на тюркомюсюлмани в ниската пространствена зона (с изключение на Серес), не предполага прилив на колонисти към високите части. Но това си остава само едно предположение и не променя с нищо последната дума на извора. Това налага внимателни наблюдения и анализ върху сведенията, които той предлага, щом искаме да добием яснота по този тъй важен проблем.

На първо време се набива в очи обстоятелството, че служебното за конвертити от първо поколение име "син на Абдуллах" почти не се среща по страниците на регистъра от 1464 г.[202] При съществуващия рефлекс у изследвачите да разпознават без колебание новомюсюлманите чрез "син на Абдуллах", следва да е в сила и обратното заключение: там, където това име липсва, описаните люде трябва да се приемат за хора от тюркско потекло. Обикновено се допуска някаква вероятност да си имаме работа с ислямизирани от второ и следващи поколения, но в неврокопски вариант това е невероятно, тъй като към 1464 г. тамошните мюсюлмани са новост в района и няма как да се наблюдава тяхното потомство.

Ако е въпрос за тюркски колонисти, в нашия планински район такива съвсем не липсват: цялото население на село Елис (Лисе)[203] е от заселници тюркмени, които дълги години наред фискалната регистрация ще отбелязва като население с по-различен статут[204]. За разлика от другите християнски села, където мюсюлманството е скромно представено от един до 3-4 души, то в Елис всички са мюсюлмани до последния човек. Това впрочем е единственото изцяло мюсюлманско село в района, за което и самата османска документация свидетелства, че е с тюркомюсюлмански жителски състав. Тъкмо това ще ни помогне да си изясним проблема с единиците представители на мюсюлманството из останалите селища.

Всички тюркомюсюлмани в Елис са описани с две имена - лично и бащино, което е още едно свидетелство за потеклото на тези хора. В Неврокоп и останалите селища, където има по неколцина описани мюсюлмани, те са представени единствено чрез лично име. Изключения има, като едното вече споменах - Атмаджа, син на Абдуллах в с. Гърмен и някой си на име Хамза, син на Михалич в с. Вълкосел[205]. Струва ми се, че обяснението на нещата се таи тъкмо в изключенията.

[202] В Неврокопско се среща само веднъж при единствения мюсюлманин в с. Гърмен - Атмаджа, син на Абдуллах. Вж. BOA, TD 3, fol. 89.
[203] Дн. Охирон, с.,Драмско, Гърция.
[204] Вж. НБКМ, Ор. отд., ф. 26, а.е. 48.
[205] BOA, TD 3, fol. 89.

Очевидно е, че през този ранен период практиката новомюсюлманите да получават служебното име "син на Абдуллах" все още не е наложена. Единици са обръщенците, отбелязани по този начин не само в описите на Неврокоп и селата, но и на Сереско, Драмско, Зъхненско... По изключение е допустимо да се отбележи името на бащата християнин след мюсюлманското лично име на обръщенеца - "Хамза, син на Михалич" (такива записи са характерни само за регистрациите от по-ранно време). В преобладаващия брой случаи обаче новите мюсюлмани са вписвани само с личното си име, ще рече, хора без ислямско потекло. На практика това не създава недоразумения в регистрацията. Обръщенците са единици в християнските селища, а при твърде редките случаи на повторение на едно и също лично име, регистраторът непременно добавя пояснението "друг". Например в Неврокоп с 12 новомюсюлмани всичко това има следния вид: "Исмаил, Искендер, Хасан, Турхан, Караджа, Хъдър, Балабан, **Саруджа**, Ахмед, Иляс, Юсуф, **друг Саруджа**"[206].

И накрая, ако някому това обяснение все пак изглежда неубедително, всякакви колебания трябва да отпаднат от следното:

Както си му е редът, описът на неврокопското население в регистъра от 1464 г. започва с главите на мюсюлманските фамилии, след което са изредени християните. Видяхме, че последните са многократно повече, но не в това е въпросът. Сред мъжете, глави на християнски домакинства, са записани неколцина, чиито бащини имена са от тюркомюсюлмански произход. Ще рече, че ако нашата теория е вярна, то трябва да открием бащите на тези хора сред главите на мюсюлманските домакинства в града.

И това се оказва тъкмо така: неврокопският мюсюлманин Балабан има двама сина Яни и Стамат, синове на Балабан, описани сред българохристияните. Там има още двама, с имена Тодорис Савджъ и Йорги Хамза, но техните бащи мюсюлмани изглежда са починали и липсват в описа. Затова пък в следващата регистрация от 1478-1479 г. сред неврокопските християни срещаме Димо Турхан, Яни Турхан, Яни Касъм, Димо Хамза...[207] Бащите на всички тия са описани при неврокопските мюсюлмани в регистъра от 1464 г. Ще рече, че по време на тогавашната регистрация те все още са деца и няма как да попаднат сред данъкоплатците. Но появата им в следващия опис под християнски лични имена показва, че те не само не са обявени за мюсюлмани, когато бащите им влизат в исляма (*шериатът* допуска това), но и в последствие запазват християнската си принадлежност.

Такива случаи не са изолирани само в града. В неврокопското село Баничан, например, е записан един-единствен мюсюлманин - някой си Базарлу. Неговото потекло обаче веднага ни става ясно, щом видим понататък в описа името на сина му - Димо, син на Базарлу[208]. Засега да

206 Пак там, fol. 124.
207 Вж. **Приложение**, BOA, TD 7.
208 BOA, TD 3, fol. 130.

спрем дотук, но по-нататък отново ще се върнем към тия забележителни ситуации, съпътстващи ранното обръщенство в исляма. Струва ми се вече няма спор, че мюсюлманските лични имена от ранните регистрации, принадлежат на първите местни обръщенци (*иноваторите*).

И така, видяхме, че при регистрацията на Неврокопско от 1464 г. османците описват 52 селища в района заедно с града. Това е по-малко от половината населени места. Следователно, въпреки бавното проникване на новия ред в планината, оставило голяма част от селищата в неустановеното състояние на "свободни", там, където положението са оказва подвластно на **османизма**, непосредствено започва разпространението на исляма сред местните жители. Такова е всъщност развитието на нещата в цялото османско пространство по Балканите и на този първоначален етап още нищо не подсказва, че в съвсем скоро бъдеще Неврокопско ще отбележи най-високия ръст на ислямизацията по българските земи.

Двадесет са неврокопските селищата, в които според регистъра има мюсюлманско население. За да сме точни, когато казваме, че това са обръщенците в исляма, трябва да се извади с. Елис, чието население е несъмнено тюркомюсюлманско. Тъй селищата стават 19 с 42 души първоначални обръщенци в исляма. Числата на пръв поглед не изглеждат големи. Ала средностатистически това прави почти по един ислямски *иноватор* на всяко едно описано населено място. Дали и другаде положението е същото?

Подходящо ще е сравнението с района на гр. Серес, намиращ се в непосредствена географска близост и разположен в предпланинската зона върху трасето на Via Egnatia. Ситуацията в това централно (в сравнение със Западните Родопи) място, изглежда идентична с Неврокопската - регистрираните мюсюлмани са единици сред християнското множество и носят всички белези на несъмнени конвертити. В сравнението самият Серес няма да участва, заради мощната тюркска колонизация в този град.

Описаните села в района са 86. В 21 от тях са регистрирани 51 нови мюсюлмани, което средностатистически прави по 0.6 *иноватори* на всяко населено място. Всъщност абсолютният брой на обръщенците и броят на селата, в които те са описани, почти напълно се покрива с положението в Неврокопско. Само дето в планината режимът все още обхваща по-малко на брой села. Но ситуацията все пак изглежда странна. В една селищна система, разположена на главна пътна артерия, в центъра на която стои град с изградена ислямска инфраструктура и многобройно колонизирано тюркомюсюлманско население, ислямизацията на местните върви с близо наполовина по-бавни темпове, отколкото в планинската зона в съседство.

Наличната документация позволява още едно сравнение. Този път да хвърлим поглед върху положението в софийските села - един район от стратегическо значение с положението си върху друга главна пътна артерия - Via Militaris. Град София пък от доста време се е наложил ка-

то една от резиденциите на румелийския *бейлер бей*[209]. И така, в откъс от регистър на Софийско за 60-те - 70-те години на XV век[210] намираме описани 39 села. Само в две от тях ще срещнем новомюсюлмани - на брой 5. Средностатистически това прави 0.12 обръщенци на село.

Какво се получава щом сравним отдалечения и разположен в типично планинска среда Неврокопски район със Сересko и Софийско? Тези две места са центрове на административни области, където се предполага, че влиянието на османската система е мощно, а властта би имала интерес да разширява влиянието на исляма като своя идеологическа опора сред местното християнско множество. В светлината на изградената представа за характера на османското завоевание и последиците от него през XV век трябва да очакваме, че първоначалната ислямизация на местни християни следва да започне преди всичко от местата, където новата власт се реализира най-последователно. Само че очакванията, поне що се отнася до ислямизацията, не само че не намират потвърждение в изворите, но показват съвсем противоположна тенденция, която в съвсем скоро време предстои да се задълбочи - обръщенството в нашата затънтената планинска област ще продължава с бързи темпове.

Впрочем това положение не е изключително. Да напомня на читателя, че съвсем същата ситуация занимава Р. И. Итън в изследването му върху ислямизацията на население в далечен Бенгал - Индия. Някои от изводите на този автор вече бяха на нашето внимание[211], но тук ми се ще пак да напомня това много точно наблюдение: "Ако ислямизацията се явява функция на военното или политическото насилие, то трябва да очакваме, че в райони, където най-интензивно действали и осъществявали своята власт мюсюлманските династии, сиреч там, където най-активно би могъл да "играе ятаганът", следва да има и най-много мюсюлмани. Нещата обаче стоят точно по обратния начин: районите, в които ислямизацията взела най-драматични размери - Източен Бенгал и Западен Пенджап, лежат по периферията на ислямското военно-политическо влияние; там нямало нужните условия за прилагането на насилие и "силата на ятагана" била най-слаба..."[212]

Не е трудно да се забележи, че в балкански вариант нещата стоят по съвсем същия начин. Централните и Западните Родопи, като един от знаковите райони на Полуострова за масово преминаване на християни към исляма, макар че принадлежат към добре охраняваната държавна вътрешност, заемат периферно място по отношение на османския стратегически интерес. Впрочем каквото и да включва този интерес, при всички случаи в него не личат намерения за промяна на религиозните съотношения чрез масова ислямизация на завареното на-

[209] I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, p. 89.
[210] НБКМ, Оp. отд., ОАК 85/20. Публ. в: Турски извори за българската история. Т. II, 53-103.
[211] Вж. **Втора глава**, *За подходите*.
[212] E a t o n, R. M. The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760. Barkley, Los Angeles, London, 1993, 115.

селение. Най-красноречив пример за това са числата, в които видяхме да се изразява темпът на първоначалното обръщенство столетие след големите завоевания на Балканите.

Сега остава да уточним от какво зависи първоначално високия ръст на ислямизацията в Неврокопско (сравнено с други райони), което на практика опира до онова, което социолозите задължително отчитат при наблюденията си върху разпространението на иновациите - възможността за достъп до информация. По-горе бе отбелязано, че в един по-широк смисъл проблемът "информация" изразява формирането на такава социална среда, в която идеята за преминаване към исляма се **разпространява и възприема** от хората като алтернатива на положението "друговерец в условията на османската власт". При всички случаи този въпрос ще е от голямо значение при наблюденията върху последващите етапи в развитието на процеса, когато примерът на *иноватори*те тръгва между хората, спомагайки за създаване на "общество", група, която да се крепи взаимно, да се окуражава и да нараства[213]. Тук обаче са налага да стесним периметъра и да мислим за информацията съвсем конкретно: от къде поема идеята за приемане на исляма, за да мотивира за първоначално верско отстъпничество съвсем ограничен брой индивиди от една хомогенна религиозна среда?

Веднага може да се отсъди, че проблемът има духовни измерения след като интересуващият ни феномен принадлежи към една епоха, в която представата за свещено доминира мирогледа на хората. Но не може да се отрече, че основания има и втората аксиома на Р. Булиет за социалното обръщенство: "Никой, освен екзалтираните неофити, не преминава по свое желание от една религия към друга, ако това снижава социалния му статут". Видяхме, че османската социално-икономическа среда предлага достатъчно основания на родопчанина да се "престраши" и скъса с Христа, за да избере Аллах. Но в какво се състои представата на неофита за новата религия, откъде би почерпил той своя верски ентусиазъм, ще попитаме веднага привърженика на идеята за духовна мотивация. Или пък онези, които настояват върху социалното обръщенство: кое е това изградено, дори в най-първоначален вид, мюсюлманско "общество", група, което да даде основание на индивида да избере исляма, в смисъл на повишаваща социалния му статут господстваща религия? Нека все пак да видим какво може да се изтъкне като информация, която би мотивирала нашия *иноватор*.

1. В духовен аспект. Наличните извори достатъчно добре разкриват състоянието на религиозната среда през втората половина на XV век в Неврокопско. Те дадоха основание дотук многократно да се изтъкне, че този ранен период се характеризира със сравнително ниска институционална представителност на мюсюлманския култ, да не кажем - никаква. Това изключва възможността да се мисли, че мисионерството, ислямс-

[213] Срв.. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи, с. 94.

ката проповед и ислямския начин начин на живот последователно въздействат върху християнската среда, за да поставят на изпитание устойчивостта й, докато накрая осъществят първите "сериозни пробиви"[214] в нея. И от друга страна: по нищо не личи през първия век на чуждото господство християнската религиозност в Неврокопско да е понесла сериозен и преднамерен удар от завоевателите. Изворите показват, че в този труднодостъпен район доста от селата имат своите свещеници (предполага се и черкви), а в Неврокоп най-рано до към 60-те години на следващото XVI-то столетие съществува голям християнски храм, който "се издига над джамиите и *месджидите*"[215]. Усеща се и близостта на Света гора. Регистрите от 1444 и 1464 г. съобщават, че османските власти дали официално разрешение на група светогорски монаси с послушниците си да се придвижват безпрепятствено из цяло Неврокопско и да обгрижват паството. Според регистъра от 1444 г. броят на калугерите е 5, а на послушниците - 30[216]. Следователно през първия век на османското господство над Западните Родопи тамошните християни не страдат от липса на условия за нормален религиозен живот. Повсеместна обаче е липсата на мюсюлманска духовна среда, което е напълно обяснимо, щом като там все още няма и мюсюлмани. Тук социолозите с право биха отбелязали, че липсва достатъчно информация, за да започне иновационен процес.

2. В социално-икономическия аспект. На този кръг проблеми е посветена отделна част на изложението, където, струва ми се, подобава бяха очертани природногеографските, стопанските и политическите фактори, от които зависи жизненото равнище и социалното поведение на християнската *рая* в Нерокопско. Не пропуснахме да отбележим и известния демографски натиск от втората половина на XV век и последвалото го утежняване на фискалната преса. Несъмнено развитието на ислямизационния процес зависи от всичко това, но въпросът дали то се явява предпоставка за неговото начало, остава. В крайна сметка обстоятелствата се съчетават подходящо и в други части на османското пространство, без да предизвикат религиозно отстъпничество. В такъв смисъл М. Кил има достатъчно основания да питае недоверие към икономическия аргумент за обръщенство, щом като от него не иде убедителен отговор на въпроса "защо едно село преминава към исляма, а друго, живеещо при същите условия, същите закони и същото данъчно бреме - не"[217].

Какво не достига тук, дали на пропускаме нещо съществено? Очевидно проблемът "информация" не получава задоволително решение и погледнат от социално-икономически аспект. Всъщност той не би стоял на вниманието ни приемем ли идеята, че ислямизацията е дело на властта, осъществявано с терор и въоръжено насилие. Съществува и

214 Вж. пак там.
215 3 Numaralı Muhimme Defteri. Ankara, 1993, fol. 274, doc. 799.
216 Вж. **Приложение**, BOA, MAD 525; BOA, TD 3, fol. 153.
217 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация, с. 76.

друг един лесен вариант за изход, който може да се срещне във всички балкански историографии: за около половин столетие в хода на големите завоевания балканското пространство се оказва напълно османизирано в политически, икономически и духовен смисъл. Така че някъде 1-2 десетилетия след превземането на Константинопол проблемът "информация" вече не е актуален - консолидираната система демонстрира пълноценно самата себе си и вече всеки един балкански християнин е наясно с положението си на султанска *рая*.

Отнесем ли се към изворите обаче веднага става ясно, че тази обща схема не пасва към положението в Неврокопско. Преди всичко защото там османизацията към 60-те години на XV век не само че не е приключила, но в някои части на района не е и започвала. Така оставаме пак в положението да търсим какъв вид "социална информация" мотивира първите преминавания към исляма в Западните Родопи.

Теорията на Р. Булиет за социалното обръщенство предполага, че ислямизацията е индивидуален акт, след който обръщенецът добива нова религиозно определена социална идентификация, сиреч, вече се легитимира в обществения живот чрез своята нова верска принадлежност[218]. Но когато неврокопският новомюсюлманин - селянин или от махалите на града, се отърсва от неудобствата на "невернического" си битие, той рискува да се окаже в доста по-неудобна ситуация, изложен на остракизма на довчерашните едноверци. При положение, че институциите на османизма все още не действат с пълна сила в района, принадлежността към "господарската вяра" не е в състояние да осигури на *иноваторите* нужната социална опора и сигурност.

Ситуацията би се развила така, ако новият ред в планината се налага едва със закъснялата поява на османската войска и администрация. Една от причините Западните Родопи да заслужат определението "особен случай" в контекста на демографските и етнорелигиозни процеси, е по-различното съчетаване на обстоятелствата там. Бавното настъпление на османския режим всъщност не означава, че последиците от завоеванието заобикалят този район. Доста преди новата власт да овладее чрез институциите си "високите етажи" на обживяното пространство на север от беломорските равнини, в него вече присъстват представителите на победилия ислям. Това са *юруците*.

Наблюденията върху последствията от *юрушката* поява в Западните Родопи са затруднени от характера на османската документация от XV век. Първо искам да обърна внимание, че не поставям въпроса за *юрушка* колонизация; такава в района липсва, освен ако не приемем, че настаналите се в с. Елис тюркмени преди това са принадлежали на подвижното скотовъдство. Напомням, че през това столетие османската администрация все още не държи под отчет странстващите пастири; това става едва през първата половина на XVI век, когато

[218] B u l l i e t. R. W. Цит. съч., с. 34.

са съставени първите регистри на *юруци*, описващи ги в местата за зимуване или пък тук-там из някои селища, където са се настанили за постоянно, разработвайки дребни стопанства. Така че не разполагаме с никакви документални сведения колко на брой тюркмени скотовъдци се появяват на миграционна паша в Родопите. Можем само да заключим, че били много, щом като така ефективно "ислямизират" с присъствието си географското пространство, което и днес си личи по местните имена из високите части на планината.

Най-ранната собствено *юрушка* регистрация от 40-те години на XVI век също дава известна ориентация: напомням, че по онова време пастирските *джемаати* само в *казата* Йенидже, географски свързана с Неврокопско посредством коритото на Места, са 58 на брой или над 7 хил. души[219]. Появата на тия хора нагоре в планината е станала обаче доста по-рано, изглежда още към края на 80-те - 90-те години на XIV век, когато според хронистите е най-ранното прехвърляне на малоазийски скотовъдци в Беломорието. Така че доста време преди да настъпи пълноценната османизация на планината, е протекла нейната "*юрукизация*".

Макар че сезонната поява на *юруците* във високите пространствени зони далеч не носи смисъла на колонизация, тя се явява един вид свързващ елемент в мозайката, или по-скоро е оня епизод от ранната история на исляма в Родопите, който обяснява първите контакти на тази религия със завареното население и настъпилите последствия от това. Миграционната паша на мюсюлмански скотовъдци всяка година вкарва в света на планинците една значителна човешка маса, принадлежаща към културата и религията на завоевателите. За родопските християни тюркмените скотовъдци представляват може би първото съприкосновение с представителите на едно успешно завоевание, което отначало само отеква в планината. Така *юруците* се оказват носителите на предстоящи големи промени. Смисълът на тия промени далеч не се изчерпва с появата на още един етнос из родопските гори и пасища, където от векове се кръстосват съдбите на българи, гърци, арумъни... Стопанското пространство също не противопоставя пришълци на заварени; за родопските хора то свършва там, където започва за *юруците*. Става въпрос за промени с трайни исторически последици, каквото е превръщането на родопски християни в мюсюлмани. В такъв смисъл *юруците* се явяват непосредствените носители на **първоначалната информация** за новата религия.

Първият известен законодателен текст за *юруците* е свързан с управлението на султан Мехмед II. Тази правова материя урежда единствено отношенията държава - *юрушка* общност по линията на военната служба. Тя постановява, че тюркмените скотовъдци са длъжни ежегодно да изпращат за участие в бойни походи напълно екипирани

219 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 64-74.

с ризница, меч, лък и стрели бойци, наричани *ешкинджии*[220]. По-конкретно, мъжкото юрушко население е организирано в групи от 24 души, от които четирима са ангажирани през текущата година във военните кампании, а останалите остават в резерв (*ямаци*)[221]. Още това най-ранно "*юрушко* законодателство" обявява тюркмените скотовъдци за военно население, т.е. по статут то не принадлежи към редовите производители и данъкоплатци - *раята*[222].

Очевидно напрегнатата завоевателна програма на Мехмед II след завладяването на Константинопол налага свикването под знамената всичко, що е годно да носи оръжие. За нас в случая е много важно обстоятелството, че *юруците* са редовно въоръжени групи, както подобава на участници във военни действия. И второ, макар че поминъкът им е мирен и социално ги свързва със селските производители (мюсюлманската и християнската *рая*), по силата на закона те се явяват едно от многобройните формирования, принадлежащи към "класата на военните" (*аскери*). Всъщност може да се мисли, че законовата норма кодифицира едно отдавна съществуващо положение. Описвайки ранните османски институции на Балканите, Мустафа Нури паша обяснява, че в новозавладяна Румелия действа военизираната общност на *юруците*, подобно на създадения в Анадола корпус на военно обвързани земеделци (*мюселлем*)[223]. Така че нашите *юруци* несъмнено се появяват в Родопите със самочувствието на завоеватели, въпреки че в планината ги отвежда не планирана военна кампания, а традиционният им поминък.

Затова може да се предположи, че първите контакти на тюркмените с местното население не са имали характера на военно стълкновение. И да се е създала конфликтна ситуация, то тя е протекла в рамките на стопанското ежедневие, когато с появата на пришълците настъпва неизменното преразпределение на икономическото пространство. Но сблъсъци от такъв характер ще да се появили между *юруци* и други някакви представители на миграционната паша в района. Традиционното население в Западните Родопи и долината на Места, както ни го представя ранния османски кадастър, е преди всичко земеделско, свързано със своя имот. Единственият проблем, който създава пастирското население, е опазването на земеделските площи от преминаващите огромни стада. Видяхме, че за тази цел се появява т.нар. *коруджулук* (тур., от гл. korumak - пазя, охранявам), като предохранителна мярка срещу безразборното *юрушко* придвижване към летните пасища[224].

Сведенията за *коруджулук* из Неврокопско са може би единствената документална следа от присъствието на *юруци* по тия места. В изво-

[220] Пак там, 29-31.
[221] Това е известният от по-късните законодателни текстове *юрушки оджак*, който вече включва 25 души. Срв. пак там, с. 30.
[222] Вж. пак там, с. 32.
[223] Пак там, 29-30, бел. 1.
[224] Вж. A k g ü n d ü z, A. Цит. съч., с. 522.

рите тази дейност се споменава редом с т.нар. *ниябет* - праворaздаване в райони, където липсват представители на съдебната власт[225]. И не може да бъде иначе, щом като по законов ред *юруците* подлежат на съдебно преследване и глоби за евентуални щети, нанесени при придвижване из земеделските райони[226].

Наличната документация не съобщава друго по-конкретно за тюркмените пастири. За характера на отношенията им с местното население може само да се гадае. Но самият факт, че те формират тюркомюсюлманското множество в нашия планински район дава сериозни основания да се дири *юрушко* въздействие върху ислямизацията на местно население. Това трябва да е станало чрез ежедневните контакти на родопчани с ислямските скотовъдци. За характера на тези контакти е възможно да се предложат различни версии. На този етап обаче се ограничавам единствено в доказване на идеята, че **първоначалното обръщенство започва там, където контактът с исляма се оказва най-непосредствен - из населените места, които лежат по пътя на миграционната паша**.

Подробният *муфассал* регистър от 1464 г. дава възможност за наблюдения върху имената на ислямските *иноватори* в Неврокопско. На пръв поглед въпросът изглежда без особено значение; разбира се, че конвертитите ще получат имена, свързани с исляма - арабски или турски. Само че не всяко име, употребявано от арабите, принадлежи на исляма, а турските пък, по-точно - тюркските имена, нямат никаква връзка с историята на тази религия. Ако трябва да представим grosso modo антропонимичната система, донесена на Балканите с османското завоевание, то първо идат петте арабски лични имена, натоварени с голямо, собствено ислямско, религиозно значение: Мохамед, Ахмед, Али, Хасан и Хюсеин. Друга голяма група имена, в оборот сред арабите и всички останали мюсюлмани, са от библейски произход, възприети и в кораничната традиция: Авраам - Ибрахим, Моисей - Муса, Соломон - Сюлейман, Йосиф - Юсуф, Иисус - Иса и т.н. Следват имена, принадлежащи на арабската племенна традиция като Салих, Касъм, Осман, Халил. Пак от арабски произход е голямата група на т.нар. ономастични композитуми - съставни имена с религиозно-мистично съдържание: Аляеддин, Абдюлкерим, Абдуллах, Абиддин, Сейфеттин, Фадлуллах и др. И накрая, но не по честота на употреба, идват имената, принадлежащи към традиционния тюркски ономастикум, изграден далеч преди тюрките да приемат исляма: Салтък, Бекташ, Балабан, Айдън, Карагьоз, Караджа, Кая, Коркут, Дурмуш, Дурсун и много още от този род, произхождащи от тюркски съществителни и прилагателни имена, или глаголни основи.

---

225 В Неврокопско *коруджулукът* и *ниябетът* са сред прерогативите на титуляра на тамошното най-голямо служебно владение (*зеамет* или по-късно - *хас*), в чиите граници попада и самият град. Вж. **Приложение**, BOA, TD 7.

226 G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, p. 33.

Последната група, присъща само на "тюркския" ислям, заема особено място в османската антропонимична традиция: личните имена, включени в нея, са най-разпространени сред мюсюлманската *рая* и преди всичко сред *юруците*. М. Т. Гьокбилгин констатира при наблюденията си върху *коджаджъкските юруци* в Румелия, че сред тях над половината лични имена в употреба са от тюркски произход[227]. Същевременно тези имена сравнително рядко се използват от "класата на военните" и по изключение се срещат сред османския елит. Един малък пример с елита: от 97 велики везири между 1453 - 1703 г. само един носи лично име от тюркски езиков произход[228].

Не е никаква изненада, че близо половината от новите лични имена на ислямските първообръщенци (*иноватори*) в Неврокопско са тюркски. Очевидно те са под влияние на именната система, донесена от представителната сила на исляма в Родопите по онова време - *юруците*. С подобно явление се сблъсква Р. Булиет в наблюденията си върху ранната ислямизация в Иран. Тамошните *иноватори* предпочитат не петте арабски лични имена с изявена религиозна конотация, а традиционните, принадлежащи на племенната традиция. В очите на иранеца от втората половина на VII век всеки, който носи арабско име, е сигурен мюсюлманин. Освен това, продължава Булиет, конвертитите са длъжни да станат *мауали*, т.е. да се поставят под покровителството на арабското племе, с което са в непосредствен контакт и това вече обяснява появата на най-разнообразни имена от предислямската племенна традиция[229].

Първите неврокопски обръщенци в исляма, освен че приемат новата религия под въздействие на *юруците*, се намират и под *юрушка* закрила, ползват авторитета на най-многолюдната и представителна мюсюлманска група в планината. Тогава излиза, че *юруците* са нещо като "кръстници" на новите мюсюлмани. Да видим сега как изглежда ситуацията с имената на първите 52-ма мюсюлмани в Неврокопско, но преди това да отбележа един факт, който може би има значение: седмина от спахиите в този район също са нови мюсюлмани от първо или второ поколение, но не са местни люде. За тях знаем, че обикновено произхождат от предосманското военно съсловие, тъй че ислямското влияние, упражнено върху тях, в никакъв случай не наподобява *юрушкото*. Изглежда затова сред личните имена на тези хора няма **нито едно** от тюркски езиков произход[230]. А ето какво е положението сред неврокопчани:

[227] Пак там, 101-105.
[228] Вж. Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век, 41-44.
[229] B u l l i e t. R. W. Цит. съч., 65-68.
[230] Вж. BOA, TD 3, fol. 36, 78, 82, 112.

Таблица 13
Личните имена на ислямските иноватори в Неврокопско според регистъра от 1467 г.

Произход	Имена	Употреба в пъти
Арабски имена от библейско-кораничен и традиционен произход	Азаб	1
	Али	1
	Ахмед	2
	Ибрахим	1
	Иляс	1
	Иса	1
	Исмаил	3
	Мустафа	2
	Сюлейман	1
	Хамза	4
	Хасан	2
	Хъдър	6
	Юсуф	1
Тюркски имена	Айдън	1
	Атмаджа	2
	Базарлу	2
	Балабан	2
	Баязид	1
	Доган	2
	Евренос	1
	Карагьоз	4
	Саруджа	2
	Турхан	1
	Умур	1
	Ширмерд	1
Други	Добри Ахрян	1
	Искендер	1

Всичко: **арабски имена - 13, употребени в 26 случая**
тюркски имена - 12, употребени в 24 случая
други - 2

Анализът на "мюсюлманските" имената на обръщенците всъщност е свързан със състоянието на *юрушката* антропонимия през този период. Мястото и ролята на номадите и полуномадите в османския социум е твърде сложен въпрос, чиито особености намират отражение дори в именната система. Всъщност в нея рефлектира цялото историческо развитие на ислямската идея в средите на тюркския етнос като цяло. Съхраняването

на традиционната предислямска антропонимия у тюрките и то предимно на народно (племенно) равнище, говори за едно по-либерално отношение към проблемите на религията, характерно за т.нар. "народен" или "тюркски ислям". Той формира светогледа и религиозното поведение на огромната част от завоевателите-колонисти на Балканите. Тъкмо тяхното влияние се усеща в предислямските, тюркски по произход имена на новообръщенците, които само условно могат да бъдат наречени мюсюлмански.

Ако пък се вгледаме в също тъй условно наречената "арабска група" имена ще се забележи друга една любопитна ситуация, която може да е и съвсем случайна. Петте ислямски имена, натоварени с мощно религиозно значение, са представени твърде бледо - носят ги едва 5 души, като две - Мохамед (Мехмед) и Хюсеин, въобще липсват от списъка. Същевременно половината от "арабските имена" са от библейски произход. За тях Булиет например отбелязва, че в средновековния Изток по време на ранния ислям било твърде трудно да се различи мюсюлманинът с "арабизирано" библейско име от местния юдей или християнин[231].

Дали в тенденцията нови мюсюлмани да взимат библейско-коранични имена трябва да се търси някакъв особен смисъл е въпрос, с който сега няма да се занимаваме. Но обогатената напоследък изворова база вече позволява да се извършат пълноценни наблюдения и в тази посока. Още отсега обаче ще спомена, че в подробните регистри, върху които предстои да се спрем нататък, отчетливо се забелязва как сред новите мюсюлмани в Неврокопско спада популярността на тюркските имена за сметка на характерната за исляма антропонимия. Това развитие на нещата не може да е свързано с друго, освен с постепенното изграждане на ислямската духовна общност в района, начело на която се появяват съответните дейци на религиозния култ. Така се свършва с влиянието на *юрушкия* ислям, а развитието на обръщенския процес минава в руслото на ислямската ортодоксия.

С констатацията за *юрушко влияние* върху именуването на новите мюсюлмани не се изчерпват възможностите за доказване на идеята, че ранното обръщенство в Неврокопско започва от селищата, разположени по пътя на миграционната паша. До сега въпросът за първоначалната ислямизация не е поставян в тази светлина и на пръв поглед изглежда, че известните ни османски извори не казват нищо съществено. Разбира се, че от използваните тук регистри не ще научим за посоките на *юрушките* придвижвания - не това е целта на изготвянето им. В тях обаче откриваме първите селища, където започва ислямизацията, узнахме дори имената на ислямските *иноватори* до последния човек. Така задачата вече наполовина е решена. Остава да видим дали тези селища действително са разположени в посоката на сезонните придвижвания на мюсюлманските пастири.

Тук вече нещата сякаш добиват неразрешим вид - какви пътища използвали хора и стада в Западните Родопи и долината на Места? - този въпрос сякаш може и да остане без отговор. Веднага идва наум

[231] Вж. B u l l i e t. R. W. Цит. съч., с. 68.

описанието на Доспатския дял от френския географ О. Викенел, в което той се жалва, че трябва да броди из места, където няма път, а само пътеки, прокарани от диви животни[232]. Такова е положението към средата на XIX век, а че четири столетия преди това то е изглеждало също такова, не може да има никакво съмнение. Само че нашата задача не се състои в това да реконструираме мрежата от пътеки за стада и товарен добитък, използвани от пастирите в районите на тяхната паша, а да разберем по кои пътища те стигат до там. Това е значително по-лека и изпълнима задача.

Поречието на Горна Места представлява трудно достъпна от север, изток и запад котловина. Откъм югоизток обаче, по коритото на реката се открива възможност за пътна връзка на селищата в Неврокопската котловина, склоновете на Западните Родопи и Южен Пирин с Беломорието. Втора възможност предлага трасе, слизащо право на юг от Неврокоп през Либяхово (Илинден) към Зърневското поле, Елиската котловина и оттам през прохода Гюреджик - към Драма и Серес. Това са двете посоки, по които може да се стигне до Неврокопско от юг. Тях следват и *юруците* със своите стада. Тия два пътя използва и В. Кънчов при прочутото си пътуване по долината на Места. Да видим сега какво е разположението на нашите 20-ина села с ислямски *иноватори* спрямо тези две, единствено възможни направления. Първо да се спрем на пътя, идещ от Драма към Елиската котловина.

На северния край на прохода Гюреджик в едноименна котловина е разположено с. Елис, с което вече неколкократно се занимахме. Дори заради забележителните ситуации около него му прикачихме определението "знаково". За първи път то се среща из османските регистрации в *дефтера* от 1464 г., където е описано като малко мюсюлманско село с 13 домакинства, 3 неженени и 2 вдовици[233]. Веднага бързам да напомня, че това е единственото в целия район място, населено изцяло с тюркски колонисти. Може само да се гадае как са попаднали там. Бих си позволил да предположа, че това е най-северната точка, до която стигат поселенията на анадолските пришълци. Възможно е това да са уседнали *юруци* - според регистъра единствено в Елис се плаща данък върху дребния рогат добитък, което говори, че покрай земеделието хората запазват традиционния си поминък.

Източно от Елис, през Зърневското поле в южните склонове на Карадаг, е разположено Горно Броди, което е най-южното селище с новообръщенци. То е доста голямо - 132 християнски домакинства, което иде от добива на руда и производството на желязо. Сред местните християните вече се броят и 4-ма нови мюсюлмани, единият от които носи забележителното "мюсюлманско" име Добри Ахрян (сиреч - агарян[234]).

232 Вж. **Първа глава**, бел. 4.
233 BOA, TD 3, fol. 181-182.
234 Вж. по-горе, бел. 31.

От Елис право на юг пътят минава през Зърнево, но в регистъра от 1464 г. това селище не е описано. Продължаваме все на север и стигаме до друго голямо село - Либяхово, намиращо се вече в границите на днешна България под името Илинден. През 60-те години на XV век то е с 80 християнски домакинства и 4 на новообръщенци в исляма[235]. Би трябвало да се очаква, че разположението на Либяхово ще стане причина за постепенното му претопяване в исляма. И това сигурно би се случило, ако към средата на XVI век то не е включено към *вакъфа* на Михримах султан - щерка на султан Сюлейман I (1520-1566). Така селото съхранява християнския си облик през османския период. В. Кънчов пише за него в края на XIX век: "Либяхово има много хубав изглед. То брои 300 български къщи. Селяните са разбудени..."[236]

На северозапад се намира Лялево с 32 християнски домакинства и 4 мюсюлмански[237]. В. Кънчов съобщава малко странни неща за това село. Той заварва там "100 къщи чисти гърци, но потурчени. Преди време това село било страшилище за пътниците, затова тук сам пътник рядко се осмелявал да мине. Сега са се доста умирили тия потурняци, но все хайдушки изгледват пътниците... Ляльовци са преселени тук от Мадемското окръжие, което е по северните поли на Атонските планини, под езерото Бешик. По време на въстанието на Атон, тия села са взели дейно участие и подир поражението много народ е изтребен. Едно село, за да се спаси, приело мохамеданската вяра и било преселено на днешното място"[238].

За гърци мюсюлмани в Лялево говори и Веркович[239]. Как се появяват тук в един по-късен период е трудно да се каже, още повече че османската документация свидетелства единствено за постепенна и дълга ислямизация на българохристиянските жители на селото. Конкретно за 1464 г. регистраторът записва такива имена, които безспорно принадлежат на българи: Стоян, Стан, Добрико, Стойко, Станимир и т.н.

Да се върнем сега на нашия път, който продължава в северна посока и излиза в Неврокопската котловина в нейния южен край, близо до селата Садово и Сингартия. И двете са в нашия списък с новообръщенци. Те са оживени, както подобава на селища в равното. Непосредствената близост до Неврокоп също допринася за многолюдието, но пък и първите мюсюлмани тук броят повече - в Садово те са 6 домакинства спрямо 90 християнски. В Сингартия положението с домакинствата е 7 мюсюлмански и 122 християнски[240].

Двете големи села са разположени в близост до левия бряг на Места срещу нейното течение. Пространството между склоновете на Пирин и коритото на реката е заето от земеделски терени и пътят за Нев-

235 BOA, TD 3, fol. 83-84.
236 К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Срума, Места и Брегалница. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XIII, с. 353.
237 BOA, TD 3, fol. 106. А. Стояновски погрешно идентифицира това село с демирхисарското Лалос. Вж. Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, с. 112.
238 К ъ н ч о в, В. Цит. съч., с. 353.
239 В е р к о в и ч, С. Топографическо-этнографический очерк Македониил С. Петербург, 1889, 67-88.
240 BOA, TD 3, fol. 133-135, 138-140.

рокоп минава в полите на планината, където са разположени и селата. На 3 километра от града е село Мусомища с 80 християнски и 2 мюсюлмански домакинства[241].

Главното населено място в котловината - Неврокоп, през този период изглежда повече като голямо село, а не град. Сред 208-те християни - глави на домакинства, са вписани едва 3-ма занаятчии; останалите неврокопчани се занимават със земеделска работа. Главите на мюсюлмански фамилии тук са 12 - и сред тези няма хора на градския труд[242]. Подчертавам това обстоятелство, понеже то не съвпада с хипотезата, че ислямът в градовете мобилизирал за верско отстъпничество най-напред хора от занаятчийското съсловие.

На 5 километра северно от града, в подножието на Пирин, не много преди Места да напусне Момина клисура, се намира малкото село Баничан с 18 християнски фамилии и една мюсюлманска[243]. Оттук върви път навътре в планината към неврокопските села от пиринския дял Лъжница, Корница и Брезница и по-нататък вече се продължава по пътеките към високопланинските пасища, за които говори О. Викенел. Тук регистрацията все още не съобщава за нови мюсюлмани, но според следващият регистър от 1478 г. те вече присъстват и тук.

В този район свършва обживяното от земеделците пространство и започва "царството" на скотовъдците. Главният път продължава на север през Момина клисура по коритото на Места към Добринище и Разлога. Покрай него също са разположени селища от нашия списък с новообръщенци, но те са отвъд реката, в Родопския дял. Сега предстои да се запознаем със ситуацията там.

Това ще стане като проследим втория път, по който се стига до Неврокопското поле от юг. Той следва течението на Места, преминава през областта Чеч с многобройни селца, разположени по източната страна на реката. Османската регистрация на Чеча от 1467 г. започва от Ракищен - днес на гръцка територия, близо до границата с България. Това е средно голямо село с 60 българохристиянски фамилии и една на нов мюсюлманин[244]. Любопитно е, че един от жителите християни е записан с тюркменско лично име Базарлу[245], което подсказва междуличностни контакти с положителен знак на местните хора с преминаващите оттук тюркмени скотовъдци.

След днешната българо-гръцка граница пътят минава последователно през селата Слащен и Вълкосел[246]. И в двете има по един новообръщенец. Източно от Вълкосел се отделя път, който минава по едно от билата на Дабраш и продължавайки в северна посока стига до Доспатската яйла. Както подсказва името, това е предпочитано място за *юрушка* паша. По-късно тази изключително красива част на

241 Пак там, fol. 130-132.
242 Пак там, fol. 124-128.
243 Пак там, fol. 129-130.
244 Пак там, fol. 78-79.
245 Пак там, fol. 79.
246 Пак там, fol. 80-81, 90-91.

Родопите става любимо място за ловните излети на султан Мехмед IV Ловеца и неговите наследници[247]. Централното селище на района е Сатовча, където ислямизацията през 1464 г. също вече е започнала с един нов мюсюлманин[248].

Около Хвостяне пътят напуска планинските склонове и излиза в Неврокопската котловина. В това село османският регистратор също записва 1 нов мюсюлманин[249]. Оттук нататък пътят изоставя коритото на реката, която разполовява заетото от земеделски парцели поле. Селищата са разположени в полите или навътре в склоновете на Родопите, а пътят минава покрай тях. В три от четирите села тук - Гърмен, Фотовища и разположеното малко настрани в планината Крушево, има записан по един нов мюсюлманин, а в Дъбница са двама[250].

Голяма група неврокопски села от Родопския дял са разположени в склоновете на планината, които притискат Места в Момина клисура. Някои от тях не са включени в ранния османски кадастър, а в онези, които вече са попаднали там, ислямизацията все още не е започнала. Едно от последните селища от тази група, разположено най-северно - почти там, откъдето започва Разлога, е Елешница. Не много далеч от него е планинският проход, който води към чепинските села. Това е един голям район, подвластен на планинското животновъдство. Проходът е осеян с колибарските селища на българите от краището Бабек. Констатирано е, че през втората половина на XVI век ислямът започва постепенно да прониква тук чрез *юрушката* паша, за да овладее на един по-късен етап (от средата на XVI век нататък) почти цялото българско население на този край[251]. Но дотогава има доста време... Обобщаващият регистър за събирането на данъка *джизие* в цяла Румелия през 1490-1491 г. например не съобщава за новоприели исляма хора в района на "Планината Разлог с Чепино"[252]. В Елешница обаче, откъдето минава пътят на *юрушките* групи към пасищата в Бабек и Средните Родопи, през 1467 г. е вписан и първият местен мюсюлманин[253].

И така, оказва се, че **всички** неврокопски селища с нови мюсюлмани в тях са разположени по пътя на *юруците* към високопланинските пасища в Родопите. Към последната четвърт на XV век една значителна част от селата в района все още не са включени в османската система на регистрация. Други пък са описани, но в тях първоначалната ислямизация тепърва ще отпочне. Не е трудно да се забележи, че описаните, но **без** ислямски *иноватори* селища, стоят в страни от главните посоки на придвижване, пресичащи неврокопското пространство.

247 Вж. **Втора глава**, бел. 350.
248 BOA, TD 3, fol. 146-147.
249 Пак там, fol. 143-144. Тук А. Стояновски отново допуска грешка в индентификацията, объркайки Хвостяне с друго неврокопско село - Осина. Вж. Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, с. 139.
250 Пак там, fol. 7, 75-76, 89, 151.
251 Вж. Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи, 83-90.
252 НБКМ, Ор. отд., ОАК 214/5, л. 11а. Публ. в:. Турски извори за българската история. Т. VII, 38-39. Срв. B a r k a n, Ö. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatına ait Muhasebe Bilançoları. - Belgeler, Cilt I, Sayı 1, 1964, p. 44.
253 BOA, TD 3, fol. 74.

Не бива обаче *юрушкото* въздействие да се абсолютизира в смисъл на "защо пък и аз да не стана мюсюлманин като тях?". Това твърде много опростява нещата. *Юруците* със своето присъствие - многочислено и, да не забравяме, добре въоръжено - само създават необходимата ислямска среда и са нагледно доказателство за това, че нещо в обществената ситуация решително се е променило. Впоследствие родопчани все по-ясно ще осъзнават промените чрез действието на османските институции и техните представители. Погледната от тази страна първоначалната ислямизация вече се очертава като явление, развило се в една променяща се етнокултурна среда и предизвикано от конкретни социално-икономически условия. Искаме или не, тук трябва отново да се отчете голямата роля на "икономическия аргумент" за преминаване към религията на завоевателя: според регистъра от 1464 г. новообръщенците в исляма **повсеместно не плащат** личния поземлен данък *ресм-и чифт* (през този период по-често споменаван като *куллук*). Следователно бюджетът на конвертита бива непосредствено облекчен с отпадането на *джизието* и *испенча*, като последното събиране не е заместено с дължимия от редовите мюсюлмани *куллук*. Много е показателно, че по същото време тюркменските колонисти в село Елис плащат своя *куллук* на *спахията*[254].

Х. Лоури наблюдава това явление в съседния на Неврокопско *вилает* Кешишлик като обяснява, че през този период османците правят известни фискални отстъпки на обръщенците, за да насърчат ислямизационния процес сред завладяното население[255]. Налага се да се съгласим с този автор. Според по-късните регистрации въпросната отстъпка е премахната, но данъчният режим за мюсюлманската *рая* си остава значително полек, така че "икономическият аргумент" продължава да е в сила. Прочее той неизменно ще ни съпътства оттук нататък, докато наблюдаваме развитието на ислямизационния процес на следващите му етапи.

2. *Ранните последователи*

Наличната османска документация предлага сравнително добри възможности да проследим по-нататъшното развитие на ислямизационния процес в Западните Родопи и Поместието. До неотдавна, преди да започне обменът на копия от османски документи с Истанбулския архив, българските изследвачи едва ли са си представяли, че някой ден ще имат възможност за конкретни наблюдения върху дълги серии от османския кадастър. Сега ни предстои да извършим точно това - да наблюдаваме развитието на ситуацията в Неврокопския край чрез три регистрации, които покриват един неголям хронологичен отрязък от 50 години. Първият документ е подробен (*муфассал*) регистър от 1478-1479 г. на османските *вилаети* в Беломорието, включващ и планинската част на север[256]. Една

254 BOA, TD 3, fol. 182.
255 L o w r y, H. W. Цит. съч., с. 30.
256 Вж. **Приложение**, BOA, TD 7

особеност притежава този извор, идеща от все още половинчато въведената османска териториално-административна уредба в Западните Родопи и коритото на Места: някои неврокопски селища са записани към съседните по-стари административни центрове - Демирхисар, Серес и Драма. Такова е впрочем положението и в предходния регистър от 1464 г. и заради това изследвачът трябва внимателно да претърси тази документация, за да открие накрая интересуващите го обекти, записани твърде безразборно към трите съседни *вилаета* (предполага се, че и на османците не им е било лесно през ония години в планината). Но това неудобство е пренебрежимо малко пред рядката възможност да се наблюдава и сравнява развитието на ситуациите в даден район според две последователни регистрации, разделени едва с 14 години една от друга.

Другите два документа са съкратени регистри на *тимари*, *зеамети* и *хасове* в *санджака* Паша от 1519 и 1530 г.[257] Тук имаме удоволствието да се запознаем с окончателното османско териториално-административно деление в Беломорието и Родопския масив, в което нашият Неврокопски край заема мястото на една от съставните *нахии* (през 1530 г. вече *каза*) на въпросния *санджак*. Това всъщност са най-ранните известни засега османски регистри, представящи Неврокопско в окръглен вид. Оказва се, че това е една внушителна поселищна система, започваща от Добринище и завършваща чак при събирането на Доспатската река и Места, извън пределите на днешна България.

Най-първо трябва да се отбележи, че за 14 години - между 1464-та и 1478-ма, османците отбелязват напредък в усвояването на високопланинското пространство. Макар че 12 населени места от предходната регистрация се губят по някакви причини (изглежда е настъпила промяна в административното им подчинение), през 1478 г. нови 9 села от района попадат под непосредствения контрол на централната власт и броят на неврокопските селища, подвластни на **османизма**, се увеличава на 49. Този път описвачите са се потрудили из склоновете на Западните Родопи, окръгляйки кадастъра с почти всички селища, разположени в планината над Неврокопското поле, по коритото на Места през Момина клисура, та чак до Добринище. За да се оформи окончателният вид на османската военно-административна област с център Неврокоп все още липсва част от Чеча, с чиято поява в по-късните регистрации на района описаните села стигат числото 120. Това положение обаче се наблюдава едва при съкратения *иджмал дефтер* от 1519 г. Но на първо време ще се задоволим с това, което османската администрация е оставила през 1478 г. - поименните описи на данъкоплатците в 49 неврокопски села.

Тенденцията за нарастване на населението, която се наблюдава в разгледаните дотук два османски *дефтера*, сега вече властва с пълна сила. Видяхме, че за 20 години между регистрациите от 1444 и 1464 г. жите-

257 Вж. пак там, TD 70, TD 167.

лите на повечето населени места се удвояват[258]. Същото се получава и през 14-те години, изминали до регистрацията от 1478 г., но този път се удвояват нива, вече достигнати след бурен демографски ръст; това прави увеличението още по-впечатляващо. Ясно е, че в такава къса времева перспектива естественият прираст не обяснява нещата. Тогава?

По-горе се каза, че през този период османската държава се развива под знака на напрегнатата завоевателна програма на султан Мехмед II. Предположихме, че в условията на военно напрежение животът в планината може и да е за предпочитане пред ежедневните несгоди в равнината. Някои от военните акции се провеждат извън Балканите - войните с Узун Хасан и *бейлика* Караман, тъй че бойните действия не влияят непосредствено, като изключим повсеместно увеличаващото се данъчно бреме. Но Мехмедовите походи срещу Скендербег в Албанските планини и кампанията за превземането на остров Евбея съвсем пряко засягат Беломорието. За тукашната *рая* това вече означава не само събиране на извънредни данъци, а допълнителни разноски и притеснения от преминаващи и лагеруващи войски, набиране на бойци за попълнения, осигуряване на обоз и др. подобни. Според наблюденията на Х. Лоури *раята* във *вилаета* Кешишлик намалява между 1464 - 1478 г. с 310 *ханета*, като почти не остава селище без демографски спад[259]. В същото време населението в планината на север стремително се увеличава. Едва ли точно хора от Кешишлик са допринесли за демографския ръст в Неврокопско, но при всички случаи увеличеният брой на планинските жители се дължи на преселници от съседните по-ниски пространствени зони. Ето как изглежда променената ситуация в града и няколко произволно взети села от района:

Таблица 14
Увеличение на данъкоплатците и данъчния приход в Неврокопско 1464 - 1478 г.

Населени места	Регистър от 1464 г. домак.	нежен.	вдов.	Данъч. приход акчета = 100%	Регистър от 1478 г. домак.	нежен.	вдов.	Данъч. Приход акчета	Увеличение данъкопл. %	Увел. данъч. приход%
Неврокоп	220	50	19	19273	441	-	31	54894	63.3	185
Мусомища	83	20	10	9908	163	-	12	20093	54.8	102.8
Копривлен	90	14	7	10578	224	-	14	20297	114.4	92
Садово	96	12	6	706 8	130	30	11	14156	50	100.3
Дебрен	20	4	2	1998	31	-	4	2762	34.6	38.2
Крушево	17	4	4	801	53	-	4	3476	128	334
Лялево	36	-	-	2709	87	4	9	8391	178	209
Везме	41	8	3	2368	66	7	13	6147	65.3	160
Долян	6	-	-	346	21	-	2	1837	283.3	431

258 Вж. *Таблица 13*.
259 L o w r y, H. W. Цит. съч., с. 36.

Трябва да се очаква, че демографското раздвижване ще активизира обществените процеси в планината. И това наистина се наблюдава по страниците на регистъра. На първо време очевидно расте значението на Неврокопския край, щом като най-представителната негова част - градът, вече е включена към *хаса* на великия везир Мехмед паша[260]. Представителността впрочем се носи от рязкото покачване броя на данъкоплатците и удвоения на данъчен приход - в такава светлина Неврокоп вече наистина изглежда като град, а не голямо село. Почти всички производства са увеличени: на пшеница 3 пъти, на просо близо 4 пъти, на ръж един път и половина... В града действат два пъти повече воденици и валявици, а за разлика от предходната регистрация, вече е вписан значителен приход от облагане на лозарството и производството на вино[261]. Също такова стопанско оживление се наблюдава и в големите села из котловината, където за първи път се появяват занаятчийски работилници и дюкяни.

Най-много се увеличават жителите на Неврокоп и прилежащите му селища. В планинската част нарастването не е тъй голямо и очевидно се дължи на естествения прираст. Но за групата селища от котловината и града освен по-високият прираст, е нужно да се отчете и притока на хора отвън. Би могло да се мисли, че всъщност става дума за вътрешна миграция от високопланинската част към котловината и полетата покрай коритото на Места. Ала сравнителният анализ на данните от двете последователни регистрации показва повсеместно увеличение на населението в целия район, което само донякъде се дължи на местното възпроизводство. Става дума за следното: според регистъра от 1464 г. в Неврокоп и 35 села от района пълноценните облагаеми *ханета* с неженените и вдовишките домакинства са 2065. След 14 години техният брой вече е 3638 или нарастване от 76.1%.

Върху фона на бързо увеличаващия се брой на християните в Неврокопско нарастването на мюсюлманския елемент изглежда незначително. Всъщност между двете регистрации броят на правоверните в района нараства над три пъти или от 42 на 135 души. И което е най-важното - докато при християните се налага да мислим за известен приток на население отвън, то увеличаването на мюсюлманите е изключителен резултат от продължаващата ислямизация на местни хора.

Не са нужни кой знае какви сравнителни наблюдения върху двата регистъра, за да се разбере, че една значителна част от новозаписаните през 1478 г. мюсюлмани са потомци на първите обръщенци от предходната регистрация. Именно ислямското потомство на *иноваторите* се явява закономерен резултат от започналия вече ислямизационен процес, формирайки на свой ред ядрото на група конвертити, която ще наричаме ***ранни последователи***. Ала преди да се заловим с нея е нужно да спрем

[260] Карамани Мехмед паша - велик везир 1477 - 1481, убит по време на еничерски метеж.
[261] **Приложение**, BOA, TD 7.

внимание върху една ситуация, която разкрива, че религиозното обръщенство не е толкова еднозначно явление, особено на ранния етап в развитието на процеса.

По друг повод вече обърнах вниманието на читателя върху няколко характерни случая, при които бащата е записан като мюсюлманин, а синът (синовете) си остават в християнството. Регистрацията на града от 1478 г. съобщава за не малко такива, да ги наречем - "религиозно раздвоени фамилии". Ето така изглеждат техните представители по страниците на извора: Йорги, син на Хамза; Димо [син на] Турхан и Яни [син на] Турхан; Яни, син на Касъм; Димо, син на Хамза; Димо [син на] Балабан. Бащите на всички тия християни до един са от 12-те неврокопски *иноватори* в исляма, описани през 1464-а[262]. Според съществуващите, подвластни на историографския мит представи за предимно насилствения и масов характер на ислямизацията, тази ситуация изглежда ако не невероятна (възможно ли е насилникът да остави делото си недовършено?!), то поне трябва да разкрива най-мрачни картини от битието на поробените българи, когато натрапената религията на завоевателя ерозира българското семейство, изправяйки един срещу друг бащи и синове...

Всъщност нещата имат по-делнично обяснение. За да се вникне в ситуацията първо трябва да се напомни, че мюсюлманското религиозно право не изисква от членовете на дадена фамилия да минат в исляма щом нейният глава се обяви за мюсюлманин. В такъв смисъл обяснението добива следния вид: някъде през 50-те - 60-те години на XV век в Неврокоп се появяват първите последователи на исляма сред местното население. Съпругите и потомците в детска възраст на част от ислямските *иноватори* остават християни[263]. Че това е станало тъкмо така разбираме от следващата регистрация, когато някои от отрасналите вече синове на първите неврокопски конвертити се появяват в данъчните списъци като глави на **християнски** *ханета* (домакинства). Следователно не всеки път помюсюлманчването означава ликвидиране на християнското семейство. Излиза, че когато сам мъжът минава към исляма религиозната традиция остава съхранена от съпругата, която я предава на своите деца. В крайна сметка семейството още известно време се възпроизвежда като християнско, въпреки настанилата се в него религиозна другост.

На този фон обръщенството на бащата изглежда формално, лишено от религиозна мотивация, като на преден план остава единствен "икономическият аргумент": от верската принадлежност на главата на домакинство (*хане*) зависят видът и размерът на дължимите данъ-

[262] Срв. пак там с BOA, TD 3, fol. 124.
[263] Доста такива случаи се наблюдават и в описа на мюсюлманите от гр. Серес (1464 г.). Сред тях са описани неколцина християнки - вдовици на починали сересни мюсюлмани: вдовицата Мара, Елена - вдовица на Али, вдовицата Маргита и т.н. Вж. BOA, TD 3, fol. 162-163.

ци. По този повод в предходната част на изложението допуснах, че в домовете на ранните неврокопски обръщенци мирно съжителстват два Бога - единият покровителства кесията, а другият се грижи за душата. Идва обаче време, когато израслият като християнин син става данъкоплатец, глава на домакинство и трябва да поеме всички фискални и други утежнения, предвидени за "неверниците". Въпрос на време е "икономическият аргумент" да изправи и него пред избор. Започналото разпространение на исляма в Западните Родопи ясно показва в каква посока ще се развиват нещата занапред.

Тази особеност, изразяваща смисъла на социалното обръщенство в исляма, не позволява да мислим, че инициацията на главата на домакинството, а дори и на всичките негови членове, непосредствено приобщава ранните конвертити към мюсюлманската духовност. Нужен е продължителен преходен период, през който постепенно старите вярвания и обичаи ще бъдат изместени от новите, за да се изгради след време ислямската религиозна идентичност (вж. *фетвите*). Но целият този очевидно муден ход на процеса няма никакво отношение към социализацията на новите правоверни - те са третирани като пълноправни членове на мюсюлманското общество и незабавно добиват привилегиите, предвидени за представителите на господстващата религия. Това гарантира неотстъпното разширяване на ислямизацията, която увлича все нови "неверници". Макар че в някои семейства на ислямски *иноватори* потомството временно остава свързано с християнството, преобладават случаите, когато подир бащата в новата религия преминава цялото домакинство или поне всички негови представители от мъжки пол. В регистрацията от 1478 г. лесно може да бъде идентифицирано второто поколение нови мюсюлмани именно чрез връзката баща - син. Да видим как изглежда тя в няколко характерни примера. От Неврокоп - Хъдър (в регистъра от 1464-та) и в следващата регистрация тримата му сина Касъм, син на Хъдър; Юсуф, син на Хъдър и Хамза, син на Хъдър. Или пък Саруджа, ахрян и Хъдър, негов син; Юсуф, син на Скилица и Касъм, син на Юсуф. От с. Мусомища - Исмаил, ахрян и Юсуф, син на Исмаил. От с. Садово - Юсуф Фага и Ибрахим, син на Юсуф и т.н.[264]

Малко повече от 20 години след началото на ислямизацията в Неврокопско (50-те - 60-те години на XV век), във планинския град се появява и третото поколение конвертити - внуците на *иноваторите* в исляма. В нашите извори това изглежда така: в регистъра от 1464 г. един от 12-те ислямски *иноватори* е някой си Караджа. В следващата регистрация от 1478-ма вече са вписани неговият син Хъдър, син на Караджа и внукът - Караджа, син на Хъдър[265]. По-любопитен е слу-

[264] Вж. **Приложение**, BOA, TD 7.
[265] BOA, TD 3, fol. 124; **Приложение**, BOA, TD 7.

чаят с иноватора от 1464 г. Иляс и описаното в следващия регистър негово потомство - Сюлейман, син на Иляс; Доган, син на Иляс и Суле, негов [на Доган] син и накрая, след внука, е записан и Хошкъдем, негов [пак на Доган] зет.

Така изглежда ядрото на *ранните последователи*, появило се в семейна среда. Очевидно ролята на тези хора в началния етап на процеса е голяма - те увличат в исляма все нови и нови последователи от местните фамилии и мюсюлманската общност в града неотстъпно нараства за сметка на неврокопското християнство. Новите последователи обикновено биват регистрирани с лично мюсюлманско и християнско бащино име или пък със служебното "син на Абдуллах": Ахмед Франкопуло, Саруджа, син на Петко, Махмуд, син на Абдуллах... Любопитно е вписването Юсуф, зет на Манол. Този случай подсказва съществуването на личностни контакти с положителен знак между обръщенци и християни, но по-забележително е, че писарят идентифицира новия мюсюлманин не като "син на Абдуллах", а по името на неговия тъст християнин. Вероятно този Манол е личен човек в града и разграничаването на зет му Юсуф от още няколко неврокопски Юсуфовци - също *ранни ислямски последователи*, е по-ефективно именно чрез личността на тъста. Това е един малък, но твърде съществен детайл, отправящ към атмосферата по време на ранната ислямизация, която в крайна сметка може да се окаже доста по-различна от преобладаващите днес идеи за протичането на процеса.

Характерните черти на групата *ранни последователи* на исляма се очертават през последната четвърт на XV век в условията на бързо променящата се социална действителност. През този все още ранен етап от развитието на ислямизационния процес, в нашия отдалечен планински край постепенно се появява цялото разнообразие от ситуации, които предизвикват или стимулират разгръщането на религиозното обръщенство. Да речем, появяват се първите в района роби и слуги мюсюлмани - вероятно довлечени от бойните полета християнски военнопленници, приели исляма под влиянието на господарите си - "Атмадажа, роб на *кехаята*" и "Юсуф, слуга на Махмуд" и пр. През този период мюсюлманството почва да прониква в християнската семейна среда по линията на брачните връзки - "Бехадър, зет на Тодор" и "Юсуф, зет на Манол". Вече са налице и първите облагодетелствани с по-висока социална позиция обръщенци - "Ибрахим, събирач на *баджа*". И един по-особен случай - към исляма преминават и хора с физически недостатъци с оглед да ползват предвидените от фиска облекчения за такива правоверни, тъй и благотворителността на ислямските религиозни фондации[266].

В неврокопския селски район обръщенството също напредва с бързи темпове. Групата на *ранните последователи*, появила се там

[266] Вж. **Приложение**, BOA, TD 7, в списъка на неврокопското мюсюлманско население.

през 14-те години между двете регистрации, увеличава двойно броя на първите местните конвертити. В част от селата по оградните планински склонове ислямът прави първия си пробив - някъде с един-единствен новообръщенец, но най-често с по двама-трима души, обикновено членове на една фамилия. В собствената среда тия хора се явяват като *иноватори* на новата религия, ала с оглед на отпочналия вече процес в рамките на целия район, те несъмнено следва да бъдат отнесени към групата на *ранните последователи*. В описаните наедно села по Доспатския вододел Кочан, Жижово, Марулево и Пониково например, през 1478 г. е регистриран първият мюсюлманин - някой си Исмаил, син на Димитри. Из околните села обаче ислямът почти повсеместно е осъществил своя пробив и първият местен мюсюлманин във въпросните населени места просто е резултат от една приложена вече религиозна опитност. Не след дълго помюсюлманчванията в този район бързо ще се увеличат, за да стане той накрая един напълно "помашки" край... Следва да се обърне внимание, че тук е едно от предпочитаните места за *юрушката* лятна паша и ежегодната поява на тюркмените скотовъдци при всички случаи дава първоначалния тласък към религиозно обръщенство. В този конкретен случай многолюдното *юрушко* присъствие в Доспатите съвсем ясно си личи в документацията: според регистъра от 1478 г. из споменатите четири селища са предвидени доста хора за охрана на земеделските стопанства от преминаващите огромни стада (известните ни вече *коруджии*), каквато не се наблюдават по други места из Неврокопско[267].

Констатацията - следствие от прегледа на положението в предпланината, че селската среда излъчва повече религиозни отстъпници, отколкото града, важи с пълна сила и за високопланинската част. В регистъра от 1478 г. обръщенците в Неврокоп са повече от което и да било селище в Западните Родопи и Поместието - 39 души. Към тази дата ислямът в града дори придобива институционализиран вид: появилата се в къси срокове неголяма мюсюлманска общност вече си има *имам*[268]. Същевременно в отделно взетото неврокопско село новомюсюлманите най-много да достигнат 14 души. Ала общият брой на всичките селски конвертити в хинтерланда решително надвишава броя на градските им събратя от два до три пъти. Представени в табличен вид нещата изглеждат така:

267 Пак там.

268 В списъка на мюсюлманите от града има записан един "Хаджъ, брат на *имама*". Самият *имам* липсва - изглежда е оставен вън от категорията *рая* и затова го няма при редовите данъкоплатци. Обстоятелството обаче, че братът Хаджъ е записан сред неврокопската *рая* прави много вероятно двамата да са от местните обръщенци в исляма.

Таблица 15
Брой на ислямските иноватори и ранните последователи в Неврокопско 1464-1478 г.

Населено място	*Иноватори* (1464 г.)	*Иноватори* и *ранни последователи* (1478 г.)	Населено място	*Иноватори* (1464 г.)	*Иноватори* и *ранни последователи* (1478 г.)
Неврокоп	12	39	Крушево	1	2
Мусомище	2	5	Абланица	-	3
Копривлен	-	14	Фотовище	1	1
Сингартия	7	16	Лялево	4	6
Петрелик	-	4	Ракищен	1	3
Вълкосел	1	3	Слащен	1	2
Лозница и Баничан	1	3	Балдево	няма сведения	5
Белотинци	няма сведения	1	Либяхово	4	11
Кочан, Жижово, Марулево, Пониково, Црънча	-	1	Сатовча и Фъргово	1	1

Всичко *иноватори*: 42
Всичко *ранни последователи*: 135
Увеличение: 321.4%

Ето така в късия срок от 14 години се създава солидна база за понататъшно развитие на ислямизационния процес. Предполага се, че социалните придобивки от религиозното обръщенство на първите неврокопчани вече са налице и действат като нагледен пример, мотивиращ нови последователи на исляма (срв. по-горе проблема за информацията, който поставя Р. Булиет). Пълноценните наблюдения върху тази група може да продължат, тъй като изворовите наличности предлагат чудесна възможност за това.

Следващият документ, върху който ще се спрем, е съкратен регистър на *тимарите*, *зеаметите* и *хасовете* в *санджака* Паша от 1519 г.[269] Изминали са 40 години от регистрацията през 1478-1479-та, за което време в Неврокопско настъпват съществени промени. Най-важната е, че османският институционален режим вече напълно е овладял високите пространства в *санджака*, обхващащи планинската зона в Западните Родопи, източните склонове на Пирин и горното течение на р. Места. За да се разбере колко много е променена ситуацията, стига да се каже само това, че през въпросния период регистрираните села от 49 стават 120. Окръгля се и територията на неврокопския фискално-административен район: принадлежащата му селищна конфигурация

[269] **Приложение**, BOA, TD 70.

започва от най-южната част на Разлога и Бабек и стига чак до средното течение на Места, където започва територията на *казата* Драма.

В така получилата се обширна *нахия* Неврокоп непосредствено са въведени основните форми на османското земевладение - *мирийското* (контролирано от държавата) и частното *вакъфско*. Част от селата са придадени към обширните султански *хасове*, с *хасови* владения в Западните Родопи са снабдени също *бейлер беят* на Румелия Ферхад паша[270] и *нишанджията* Абдюлкерим бей. Изненадващо много са *зеаметите* в района - 15 на брой. Владелците принадлежат към османския столичен елит: главният султански лекар Ахи челеби, главният дворцов шивач, дворцовият артелчик, синове и любимци на висши административни и военни лица, високопоставени еничери... Тимарите са 31, носещи среден и висок приход и както се полага на такива владения, те се намират в ръцете на разните му там дворцови *чауши*, еничери, служители в провинциалната администрация, роднини на високопоставени лица и др. подобни.

Оказва се, че към края на XV - началото на XVI век Неврокопско изведнъж се превръща в представителна част на османското пространство. Може само да се гадае какви са причините за това. Вероятно от тези най-късно описани места преднамерено са оформени високодоходни служебни владения, предназначени за задоволяване нуждите на постоянно увеличаващата се управленска номенклатура от висок и по-нисък ранг. Тъй или иначе, забравеният доскоро планински край набързо е **османизиран** по най-ефективния начин и за да бъде пълна картината, трябва специално да се отбележи, че през този период в Неврокопско се появяват и първите частни благотворителни фондации (*вакъфи*). Те са три на брой и все на изявени фигури от османския елит: Мехмед бей, сина на Караджа паша, великия везир Коджа Мустафа паша и на Мехмед бей, син на Гедик Ахмед паша[271].

Окончателното османизиране на Неврокопско е придружено с по-нататъшно интензивно преминаване на местното население към исляма. Въвеждането на *тимарско-спахийската* система, основна институция на служебното земевладение и на провинциалния военно-административен ред, несъмнено оказва влияние върху задълбочаването на процеса. Към доскоро единственият масов мюсюлмански елемент, който дава първоначален тласък и стимулира по-нататък обръщенството - *юруците*, се добавя мощното въздействие на османския институционален ред и неговите представители. Влиянието на новата за планинския човек религия вече не се усеща само из селищата върху пътя на *юруците* и стадата им към високопланинската паша, а повсеместно из всичките неврокопски населени места, включени в *хасове*, *зеамети*, *тимари* и *вакъфи*. Най-впе-

270 Албанец, попаднал в двореца по силата на *девширмето*. Възпитаник на дворцовата еничерска школа, издига се до командир на еничерския корпус. През 1516 г. е назначен за *бейлер бей* на Румелия, а през 1521 г. заема *бейлербейския* пост в Дамаск. Скоро след това (1524) става трети везир в султанския съвед (*Диван*), но същата година е уволнен и изпратен за *санджак бей* на Смедерево. Умира през 1525 г.

271 За тия тримата и техните *вакъфски* фондации вж. **Първа глава**, *Социално-икономическа среда и институции*.

чатляващото е не чак толкова численото увеличение на конвертитите, а обстоятелството, че преминаването в ислям вече обхваща почти целия район: от 120 селища заедно с града, обръщенци са описани в 101. *Таблица 16* (вж.!) дава представа как стоят нещата в Неврокопско през 1519 г. Обобщените данни изглеждат така:

Общ брой на селищата - 120
Селища с християни и мюсюлмани - 101
Селища само с християни - 19
Християнско население:
домакинства - 10 381
неженени - 1370
вдовици - 891
Мюсюлманско население[272]:
домакинства - 1202
неженени - 700

Ситуацията наистина е забележителна. За малко повече от 50 години, което представлява активният живот на две поколения, обръщенството вече обхваща 11.6% от регистрираното население в района (без с. Елис). Трябва да се отбележи обаче, че активният процес всъщност протича в по-къси срокове - между двете регистрации от 1478 и 1519 г., когато групата на *ранните последователи* започва бързо да расте. За този период в града от 39 души[273] те нарастват на 169 глави на домакинства и 69 неженени, което означава едно общо увеличение над 5 пъти. Още по-впечатляваща е ислямизацията на село. Описаните там *ранни последователи* нарастват от 96 души[274] (1478 г.) на 784 глави на домакинства и 439 неженени през 1519 г. или увеличение над 10 пъти! Уверено може да се заяви, че такива темпове не се наблюдават никъде другаде из съставните *кази* и *нахии* на обширния *санджак* Паша, нито пък из съседните османски провинции[275].

Тук се налага да се съсредоточим за малко върху с. Елис, където състоянието на нещата също е по-особено. Вече се каза, че това е единственото селище в *нахията* Неврокоп, което е плътно заселено от тюркомюсюлмански колонисти. Да напомня, че през 1464 г. техният записан брой е 13 глави на домакинства, 3 неженени и 1 вдовица. В *муфассал дефтера* от 1478 г. селището липсва по някакви причини, но в регистрацията от 1519 г. то отново се появява, за да ни изненада със следните показатели: 249 мюсюлмански фамилии и 192 неженени. В този си вид

[272] Броят на мюсюлманските домакинства и неженените включва и с. Елис, за което знаем, че е заселено изключително с тюркомюсюлмани. Тук се наблюдава забележителна демографската ситуация (249 домакинства и 192 неженени), тълкуване на която ще предложа по-долу в изложението.
[273] Бройката включва главите на домакинства и неженените.
[274] Вж. горната бележка.
[275] Срв. наблюденията на М. Соколски и А. Стојановски върху някои дялове на Македония, извършени посредством сходен изворов материал.

Елис се оказва най-многолюдното населено място след Неврокоп(!), при все че не е разположено нито в непосредствена близост до града, нито пък в центъра на обживения железодобивен район в Мървашко. Това солидно тюркомюсюлманско множество, струпано на едно място, налага да бъде обяснено. Съвсем очевидно то не може да се тълкува като резултат от естествения прираст на малката първоначална група колонисти; тогава трябва да мислим за приток на хора отвън. Изглежда нещата са свързани с актуалната политическа ситуация в Анадола през първите две десетилетия на XVI век.

През 1514 г. султан Селим I предприема голям поход срещу шиитската Сефевидска държава на шах Исмаил, приключил с пълното поражение на шиитите в битката при Чалдъран на 23 август. В редовете на противниковата войска срещу османците застават много анадолски тюркмени от районите на Анталия, Коня, Антеп, Мараш, Сивас, Ерзурум, Диарбакър и Ерзинджан. От дълго време това население открито се обявява срещу османския режим и застъпвайки страната на османските съперници на изток, обективно става проводник на шиизма в османските предели[276]. Начело на антиосманската опозиция застава Шах Кулу - син на един от съратниците на Шахисмаиловия баща Шейх Хайдар. Шах Кулу организира тюркмените не само в Анадола, но има намерение да привлече към каузата си и техните събратя от Румелия, където изпраща агенти. Един от тях, някой си Сафер, действа **тъкмо в Беломорието**, където знаем, че има големи *юрушки* струпвания[277].

Въстанието на Шах Кулу е потушено (1511), но напрежението сред тюркмените остава. Преди да се качи на престола, Селим I е управител на Трапезунд и следи съвсем отблизо развитието на ситуация в Анадола. След като поема властта една от първите му грижи е да приключи с шиитската опасност. В навечерието на похода срещу шах Исмаил султанът решава да прочисти малоазийските си владения от враждебно настроените тюркмени, избивайки, затваряйки или заточвайки 40 хил. души[278].

В годините след неуспялото въстание на Шах Кулу и османската победа при Чалдъран една част от анадолските тюркмени дири спасение във владенията на Сефевидите, други пък са изловени и депортирани извън размирната провинция. Османските извори от онова време съобщават за появата на "персийски заточеници" из Румелия - ще рече, прогонени от Анадола привърженици на шаха. Пак през същия този период из Подбалкана, в Казанлъшко например, се появяват селища, създадени от цели тюркменски кланове, преселени от Мала Азия[279].

Напълно е възможно появата на голяма тюркомюсюлманска група в Елис да е свързана с тези събития. Някои наблюдения върху други части от

[276] A h m e d C e v d e t P a ş a. Tarih-i Cevdet. Cilt I Istanbul, 1972, 64-65; S ü m e r, F. Kızılbaşlık ve Sefevi Devleti. - In: Resimli Tarih Mecmuasi, Cilt III, sayı 31, 1952, 1596-1598.
[277] U z u n ç a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Tarihi. Cilt II, Ankara, 1975, 253-254.
[278] Пак там, с. 256.
[279] Вж. BOA, TD 172, TD 309. Срв Г р а м а т и к о в а, Н. Превратностите на времето и проблемът с идентичността на алианите в България, с. 287.

българското пространство вече установиха огромните размери на преселението от Анадола през този период. В Провадийската *нахия* например 2/3 от селското население представляват именно заточеници тюркмени[280].

А има и още един солиден аргумент в полза на идеята, че появилото се в Елис тюркомюсюлманското многолюдие е съставено главно от анадолски бегълци или заточеници. Демографската структура на жителския състав в това село, както ни я представя регистърът от 1519 г. - 249 домакинства и 192 неженени, няма аналог в целия район, тя не е присъща и на Балканите като цяло. Ала тъкмо такива съотношения спокойно могат да се наблюдават в османския кадастър на селските райони източно от Проливите...[281] Всъщност цялата тази необичайна за демографията на Неврокопско ситуация е забележителна с това, че разкрива как в свойствената на Западните Родопи и долината на Места етносреда е "трансплантирана" - по сполучливия израз на М. Кил[282], - солидна група анадолски тюркмени, които, изглежда, по-нататък допринасят за разпространението на исляма сред местните хора[283].

Продължаваме наблюденията върху *ранните последователи* чрез съкратения (*иджмал*) регистър на *санджаците* Паша, Кюстендил и др. от 1530 г.[284] Това изглежда е следващият поред опис на населението в Родопите след известната ни вече регистрация от 1519 г. Документът е забележителен с това, че позволява да се проследи развитието на демографския процес и религиозните трансформации в доста къс период от време - рядко срещана ситуация сред оцелелите от този период османски архивни материали. Има и още едно твърде благоприятно обстоятелство: в Истанбулския османски архив се съхранява и фрагмент от подробния (*муфассал*) вариант на регистрацията от същата тази година, съдържащ поименните описи на населението в 57 неврокопски села[285]. Този материал, съхранил имената на многобройни данъкоплатци от неврокопския данъчен район, отхвърля варианта, че новопоявилите се през 10-годишния период мюсюлмани са в мнозинството си резултат от протекъл междувременно колонизационен процес, а не местни конвертити. Да видим как изглежда всичко това, започвайки от Неврокоп.

Тенденцията за нарастване на населението в единствения родопски град се запазва и в годините между 1519-1530-та. През периода християнските домакинства се увеличават с 30, а мюсюлманските с 114 като от 169 стават на 295. И в двете религиозни общности броят на неженените е в границите на характерните за балканско семейс-

280 Г р а м а т и к о в а, Н. Ислямски неортодоксални течения в българските земи. - В: История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 2001, 201-203. Вж. и посочената там литература.
281 O z e l, O. Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642). PhD Thesis, University of Manchester, 1993, p. 146.
282 Вж. K i e l, M. Anatolia Transplanted? Patterns of Demographic, Religious and Ethnic Changes in the District of Tozluk (N.E. Bulgaria) 1479 - 1873. - Anatolica, XVII, 1991.
283 Срв. интересната ситуация около *сеидите* в село Елис - **Втора глава**, *Субект-обект на ислямизацията. Причини и мотиви за преминаване към исляма*.
284 **Приложение**, BOA, TD 167.
285 Пак там, BOA, TD 403.

тво съотношения: 43 са незадомените неврокопски християни и 52 за мюсюлманите. (Впрочем такова е положението навсякъде в Неврокопско. Само в тюркменското село Елис продължава да се наблюдава несвойствена ситуация, макар че като цяло през изтеклите 10 години жителите му по някакви причини намаляват: домакинствата спадат от 249 на 210, а неженените от 192 вече са 122).

Увеличаването на мюсюлманското население в Неврокоп трябва да се отдаде както на разгръщането на ислямизационния процес сред жителите, тъй и на известен приток на конвертити от селския район към града. Защото иначе няма как да си обясним единствено с естествения прираст сред християните увеличеният брой на градските жители като цяло, нито пък ръста на ислямизацията сред тях.

Съкратеният регистър от 1530 г. засега е единственият извор, от който може да се научи нещо за състоянието на градската инфраструктура през ранния XVI век. Мюсюлманското население вече е достатъчно многолюдно, че да се отдели от "неверниците" в свои самостоятелни поселищни общности (*махали*). Те са пет на брой, като две от тях се появяват около джамиите, издигнати от благотворителните фондации на Мустафа паша и Мехмед бей, сина на Караджа паша. Неврокопските мюсюлмани разполагат и с три по-малки храма, като около единия от тях - *месджидът* Давудлу, също се появява едноименна *махала*.

Числено преобладаващите християни живеят в 13 *махали*. Както е според традицията, някои от тях носят името на свещеника си (предполага се, че тук съществува и християнски храм), други пък са назовани по името на някой изтъкнат местен жител, вероятно старейшината на *махалата*. Регистраторът е записал и такова едно название: "*Войнушката махала* при метоха" с 39 домакинства и 5 вдовици. Въпросната *махала* е сред най-големите в целия град и нейното име подсказва, че през първите десетилетия на XVI век в Неврокоп все още има голяма *войнушка* общност, съставляваща отделен квартал на града. За него всъщност съобщава и съкратеният регистър от 1519 г., но относно числеността на жителите му не можем да съдим по нито един от двата документа, тъй като *войнуците* по принцип подлежат на отделна регистрация. В случая научаваме само бройката на техния резерв - 36 домакинства през 1519 г. и 39 през 1530-та. Като се има предвид, че редовият състав надхвърля числеността на резервите[286], тогава тази махала би трябвало да е поне двойно по-многолюдна и следователно - най-голямата в града.

Забележително е, че още през 1519 г. регистрацията отбелязва обръщенци сред *войнушкия* резерв - две домакинства и двамина неженени. Ще рече, религиозното отстъпничество се е настанило и сред оная представителна за етноса група, възприемана от историците като носител на "големия вековен принос за опазване и изява на българското народност-

286 Срв. Р а д у ш е в, Евг. Османската гранична периферия (*серхад*) в Никополския *вилает* през първата половина на XVI век. - В: Българският шестнадесети век. С., 1996, с. 204.

но съзнание през XV - XVIII век...” и пр.[287] Тъй като резервът се състои най-често от синове и родственици на титулярите, то при всички случаи обръщенството първоначално е тръгнало от редовия състав. Ислямизацията сред привилегированата *войнушка* общност наистина не е сред често срещаните явления, но види се, биват и такива неща. Четиримата ислямизирани от неврокопския *войнушки* резерв не са основание за общовалидни обобщения, ала не би могло да се подмине като случайно обстоятелството, че изворите от по-късно време вече не споменават за *войнуци* в Неврокопско. Изглежда тази организация, по принцип включваща само християнско население, в Неврокопско постепенно изчезва вследствие на ислямизацията в този край.

За да станат по-ясни темповете в развитието на наблюдаваните процеси, предлагам на вниманието едно сравнение между ситуациите в Неврокоп и Драма така, както ни ги представя съкратеният регистър от 1530 г. Логично е да се очаква, че разположеният в по-благоприятните природоклиматични условия на предпланината Драма, откъдето минават и главните комуникационни връзки в Беломорието, ще демонстрира по-активни демографски процеси. Освен това градът от доста време е център на *каза*, което означава струпване на администрация и дейци на мюсюлманския култ, предпоставки, считани за задължителни в развитието на един ефективен ислямизационен процес. Тази *каза* включва два града (Драма и Кавала) и 104 села.

Тук му е мястото да се отбележи, че в съкратения регистър от 1530 г. **Неврокоп за пръв път се споменава като център на *каза*** (в предходната регистрация от 1519 г. градът и прилежащият му селски район са отбелязани като *нахия*). Очевидно в планинската зона вече са настъпили съществени промени, които повишават значението на района северно от беломорската равнина. Данните, с които предстои да се запознаем, са всъщност резултатите от постепенната османизация на планината, протекла в последните малко повече от 50 години. Впрочем, още в подробният регистър от 1464 г. Драма има по-малко християнски домакинства от Неврокоп - 153 и 24 неженени, срещу 208 и 50 неженени[288]. Няма да разискваме сега причините, породили по-голямата оживеност в планинската зона. В случая важното е, че разположението на Драма в предпланината предполага една по-интензивна османизация, която ясно личи в мюсюлманския жителски състав през 1464 г. - четири и половина пъти по многолюден от този в Неврокоп (54 срещу 12 домакинства).

В изминалия период до 1530 г. положението с жителите мюсюлмани коренно се променя. В Драма те нарастват съвсем слабо - до 167 домакинства и 60 неженени. В Неврокоп обаче ръстът е забележителен: от 12 домакинства през 1464 г., мюсюлманският жителски състав на града се увели-

287 Цветкова, Б. Предговор. - В: Турски извори за българската история, т. V, с. 10.
288 BOA, TD 3, fol484-489, 124-128.

чава на 295 домакинства и 52 неженени[289]. Но в Драма християните вече са по-малко на брой от съгражданите си мюсюлмани с 20-ина домакинства, докато в Неврокоп съотношението е все още в полза за християнския елемент. Общото за двата града е вече изградената ислямската инфраструктура, за която може да се каже, че има по-солиден изглед във планинския Неврокоп. Прочее, нека да сравним синоптичните части на описанията:

"Общо [за *казата* Драма]:

Градове: Драма и Кавала - 2; села - 106; джамии - 2; *месджиди* - 2; бани - 2; начални мюсюлмански училища - 2; *завиета* - 2"[290].

В неврокопския синопсис нещата изглеждат така:

"Общо [за *казата* Неврокоп]:

Град - 1; села - 126; джамии - 2; *месджиди* - 3; бани - 1; начални мюсюлмански училища - 3"[291].

Излишно е да се напомня, че в нашия случай мюсюлманските храмове с духовните училища към тях принадлежат на градовете. Духовните учреждения в *казата* Драма обаче са пръснати в два града, но дори и да се погледне общо в рамките на двете *кази* ще се види, че Неврокопско води по броя на *месджидите* и религиозните училища, като броят на джамиите е равен. А самият Неврокоп има и още едно преимущество в структурно отношение, което е свързано с по-големия брой на жителите мюсюлмани там: според описа, те се обособени в пет махали, докато в Драма мюсюлманският квартал все още е един.

Всъщност положението на Неврокоп като мюсюлмански духовен център на един обширен планински район, лесно намира своя аналог в също толкова характерни части от османското пространство на Балканите - Самоков, да речем[292]. Една важна особеност обаче отличава нашата *каза*: за разлика от други места, тук ислямът не остава изолиран единствено в градския център, заобиколен от преобладаващото християнство в селския район. Осмелявам се да твърдя, че Неврокоп, с всичките му мюсюлмански духовни учреждения, оказва твърде малко влияние върху хода на мощния ислямизационен процес в хинтерланда. Всъщност вече видяхме, че въп-

289 Тук трябва да се има предвид, че данните от съкратените регистрови описания на града и селския му район се различават от тези в синоптичната част на документа. Така например в описа на Неврокоп се броят 52 неженени, а в синопсиса те са 57. Регистраторът е извел от състава на мюсюлманските домакинства хората, ползващи се с облекчен данъчен режим: *имамите*, притежателите на султански грамоти (*берати*) за различни привилегии, спахийските синове и приелите исляма освободени роби. Както ще се види по-долу в *Таблица 17*, тези хора са взети предвид в общата бройка на мюсюлманското градско население. Буди недоумение и едно друго обстоятелство: числата, които получих за брой на християнски и мюсюлмански домакинства, неженени и вдовици чрез сборуване на данните в описателната част на регистъра, се различават твърде много от числата по същите сборове, които е записал в синопсиса османският чиновник. Възможно е самият аз да не вниквам достатъчно дълбоко във финансово-административната логика на епохата; да речем, чиновникът добавя към крайния общ брой на домакинствата население със специални задължения, което липсва сред регистрираните редови данъкоплатци. Трябва да се допусне обаче и вероятността от чиновнически измами, твърде характерни за османската канцеларска практика. При наблюдения върху финансовата документация на империята всеки изследвач неминуемо се сблъсква с повсеместни неточности в сборовете, но което е забележително, грешката е почти винаги в полза на администрацията и в ущърб на данъкоплатеца, а не обратното. По тази причина при обобщаването на резултатите от регистрацията (1530 г.) разчитах на собствените сборове, а не на бройката, предложена в синоптичната част на документа. Срв. също *Таблица 17*.

290 BOA, TD 167, fol. 38.

291 **Приложение**, BOA, TD 167, fol. 56.

292 Вж. К о в а ч е в, Р. Самоков и Самоковската каза през XVI век според описи от Истанбулския османски архив. С., 2001, 41-68.

росният процес започва далеч преди в града да се появи първата джамия. Най-много би могло да се мисли, че османизацията на района, съпътствана от изграждането на ислямската инфраструктура в града, ускорява преминаването към ислям в неколцината по-големи селища, затворени в Неврокопската котловина[293]. И обратното, няма как да се обясни обръщенството на цели села в отдалечения от града Чечки край (самото село Чеч и околните му, например), при положение, че там процесът вече мощно тече и то по време, когато Неврокоп е все още далеч от представата за ислямски център (последната четвърт на XV век)[294]. Впрочем 50-ина години покъсно присъствието на исляма в неврокопските села е почти повсеместно, което чудесно личи от изложените в *Таблица 17* данни (вж.!). Обобщените данни от таблицата за 1530 г. имат следния вид:

Брой на селищата - 120[295]
Селища с християни и мюсюлмани - 106
Селища само с християни - 13
Селища само с мюсюлмани - 1
Християнско население:
  домакинства - 9519
  неженени - 1358
  вдовици - 921
Мюсюлманско население[296]:
  домакинства - 1487
  неженени - 874

Промяна спрямо 1519 г.:

Брой данъкоплатци (християни и мюсюлмани)	-288
Домакинства християни	-862
Неженени християни	-12
Вдовици християнки	+30
Домакинства мюсюлмани	+285
Неженени мюсюлмани	+174

Въз основа на тези данни би могло да се извърши пълноценен анализ на демографските процеси в Западните Родопи и поречието на Места през първите десетилетия на XVI век. Засега обаче се налага да се съсредоточим върху темпа на религиозната трансформация от християнство към ислям, който, види се, е твърде висок. За един кратък период от 10 години в *казата* почти не остава селище без мюсюлманско население, а на много места броят на мюсюлманите от предходната регистрация през

293 Вж. в *Таблица 18* селата Мусомище, Копривлен, Садово и Сингартия.
294 Срв. в настоящата **Трета глава**, *"Обсадената" планина*.
295 Османският регистратор от 1530 г. съобщава за 126 села. Някои от тях обаче се оказват без население, а други не могат да бъдат идентифицирани с никое населено място в неврокопския район. По тази причина тези 6 на брой села не са взети предвид в *Таблица 18*, нито пък в обобщаването на резултатите от нея.
296 Тук също е включен броят на мюсюлманските домакинства и неженените в с. Елис - 210 домакинства и 122 неженени. Срв. бел. 273.

1530 г. вече е почти удвоен. Преди всичко обаче трябва да си отвърнем на въпроса дали изобщо трябва да се говори за ислямизация сред местното население. Защо да отхвърляме варианта с масово приижданe на тюркомюсюлманско население отвън - село Елис може и да не е изолиран случай. В крайна сметка нищо от данните в таблицата, пък и в самите съкратени регистри, не подсказва, че си имаме работа с ислямски конвертити от групата на *ранните последователи*.

Поставен така, този въпрос едва ли би получил задоволителен отговор, без да се използва подробният вариант на регистрацията от 1530 г. За щастие на заинтересуваните изследвачи в Истанбулския архив се съхранява един негов фрагмент с поименните описи на жителите в 50-ина неврокопски села. Документът е представен в пълен превод на български език в приложението към труда[297]. Там читателят сам може да прецени на какво се дължи разпространението на исляма в Неврокопско. Но преди това ще избързам да предложа на вниманието му два от множеството характерни примери, с които той ще се сблъска в извора - описанията на населението в Осеница и Русково. Ако има нещо преднамерено в избора на тези две села, то не е някаква изключителна ситуация около хода на обръщенския процес там - в същия вид той се наблюдава почти повсеместно из *казата*. По-скоро това е разположението на населените места навътре в Чеча, далеч от Неврокоп с неговите мюсюлмански духовни учреждения и представители на местната администрация. Струва ми се, че така моята идея за характера на ислямизацията в този край ще стане по-ясна.

“Село Осениче с друго име [неразчетено], спада към Неврокоп. От споменатия тимар.

Хамза [син на] Русин, чифт; Мустафа [син на] Добрин, чифт; Дуруд Абдуллах, чифт; Алагьоз Абдуллах, чифт; Иляс Абдуллах, чифт; Ширмерд Абдуллах, чифт; Юсуф Хъдър, чифт.

Али Абдуллах, чифт; Сейди Абдуллах, чифт; Мустафа Абдуллах, чифт; Али Абдуллах, чифт; Сюлейман Мустафа, чифт; Юсуф Халил, чифт; Касъм Абдуллах, чифт.

Шахин Абдуллах, чифт; Ибрахим Абдуллах, чифт; Юсуф Абдуллах, чифт; Хъдър Абдуллах, чифт; Мустафа Абдуллах, чифт; Ибрахим Абдуллах, чифт; Хюсеин Абдуллах, чифт.

Дурали [син на] Йолджу, чифт; Хамза [син на] Йолджу, чифт; Искендер [син на] Йолджу, чифт; Касъм [син на] Йолджу, чифт; Юсуф Абдуллах, чифт; Касъм Балабан, чифт; Мурад Хамза, чифт.

Хамза Абдуллах, чифт; Айдън Абдуллах, чифт; Карагьоз Абдуллах, чифт; Юсуф Абдуллах, чифт; Мустафа Абдуллах, чифт; Али Абдуллах, чифт; Махмуд Абдуллах, чифт.

Карагьоз Абдуллах, чифт; Хъдър Абдуллах, чифт; Хъдър Али, чифт; Мехмед Доган, чифт; Мурад Абдуллах, чифт; Юсуф Али, чифт; Юсуф [син на] Радослав, чифт.

297 Вж. **Приложение**, BOA, TD 403.

Юсуф Абдуллах, чифт; Мустафа Абдуллах, бенак; Хамза Абдуллах, бенак; Курд Абдуллах, бенак; Мурад Хъдър, бенак; Саруджа Абдуллах, бенак; Реджеб Абдуллах, бенак.

Ахмед Хамза, бенак; Хамза Абдуллах, бенак.

Неженени от споменатите [мюсюлмани]:

Караджа Искендер; Карагьоз Мустафа; Хюсеин Мустафа; Хюсеин Юсуф; Айдън Абдуллах; Хамза Абдуллах; Иляс [син на]Тодор.

[с. 564]

Мурад Абдуллах; Хъдър Абдуллах; Юсуф Сейди; Мустафа Абдуллах; Иса Абдуллах; Исмаил Абдуллах; Касъм Абдуллах.

Хъдър Абдуллах; Курд Абдуллах; Хъдър Абдуллах; Хъдър Али; Курд Али; Хамза Абдуллах; Курд Абдуллах.

Айдън Абдуллах; Юсуф Абдуллах; Мехмед Абдуллах; Алагьоз Касъм; Хъдър Касъм; Юсуф Шахин; Мустафа Шахин.

Карагьоз Шахин; Махмуд Ибрахим; Юсуф Абдуллах; Хъдър Абдуллах; Салтък Доган; Дурбали Хюсеин; Иса Дурали.

Исхак Дурали; Курд Хамза; Хюсеин Хамза; Мустафа Искендер; Карагьоз Абдуллах; Мустафа Абдуллах; Мустафа Абдуллах.

Юсуф Абдуллах; Курд Абдуллах; Хъдър Абдуллах; Махмуд Юсуф; Иляс Юсуф; Бали Касъм; Хасан [син на] Райко.

Хъдър [син на] Райко; Ахмед Абдуллах; Мустафа Абдуллах; Мустафа [син на] Стайко; Малкоч Айдън; Мехмед Абдуллах; Мурад Ахмед.

Хасан Абдуллах; Махмуд Абдуллах; Муса Ахмед; Сюлейман Караджа; Мурад Халил; Хюсеин Сейди; Мустафа Айдън".

Неверници от споменатото село:

Тодор Цветан; Сево Вълкан; Русин Вълкан; Тодор Димо; Добрин Влад; Димитри Русин; Русин Свилян.

Момчил Дайчо; Радо Свилян; Райко Дайчо; Калоян Димо; Брайо Калиман; Русин Гьорго; Русин Вуйко.

Тодор Стайко; Дайко Димитри; Фотин Димитри; Стайко Димитри; Димко Боголюб; поп Тодор; поп Стан.

Тодор Димо; Димитри Димо; Сево Димо; вдовица Бела; вдовица Велика; вдовица Рада; вдовицата на Момчил.

Вдовицата Райковица; вдовица Треба; вдовица Кала.

Ето го и описанието на второто село:

"Село Русикова, спада към Неврокоп.

Мюсюлмани:

Мустафа Балабан, чифт; Али Драгошин, чифт; Хамза Гьорго, чифт; Хъдър [неразчетено име], неженен; Курд Хамза, неженен; Мурад Махмуд, неженен; Хюсеин [нечетлив текст], неженен.

Хюсеин Али, неженен; Мурад Махмуд; неженен; Иляс Абдуллах, неженен; Али Стайко, неженен; Иляс Русин, неженен; Курд Махмуд, неженен; Курд [нечетлив текст], неженен.

Ахмед Велчо, неженен; Хамза Маврудо, неженен; Иляс Маврудо, неженен.

Неверници от споменатото село:

Димо Лозан; Стайко Райко; Русин Драгошин; Русин Богдан; Косьо Димо; Димитри Стайко; Русин Гьорго.

Вдовица Злата".

Нещата тук са толкова очевидни, че дори не изискват допълнителен коментар. Все пак ще си позволя да напомня, че за малцината жители с мюсюлманско лично и бащино име съществуват два варианта: 1. Това са обръщенци от второ поколение, синове на първите новомюсюлмани, които нарекохме *иноватори* в исляма; 2. Съществува и вероятност част от тези хора да представляват настанили се по селата тюркски колонисти. Всъщност голямата част от изредените в извора имена съвсем очевидно принадлежат към първия вариант. В описа лесно се открива родствената връзка между баща и син и това обяснява всичко: Али Драгошин и синът му Хюсеин Али; Хамза Гьорго и синът му Курд Хамза...

Съвсем малко остават хората с две мюсюлмански имена, за които в описите не се открива родител - нов мюсюлманин. Тъкмо тия биха могли да бъдат, едно, потомство на ислямските *иноватори* или пък колонисти. Струва ми се, че вероятността за второто е твърде малка. Трудно е да си представим единични заселвания на тюркомюсюлмани в чуждата им етническа среда на селските райони, пък дори ислямът вече да е осъществил първите си пробиви там. По друг начин стоят нещата в града с неговата администрация, военни лица, дейци на мюсюлманския култ... Тук вероятността част от жителите да са тюркомюсюлмански заселници е голяма и не следва да се пренебрегва. Колкото до селския район, самите извори за Неврокопско предлагат на вниманието ни модела, по който се ситуират нещата в този край - това е с. Елис, където се настанява многолюдна група анадолски заселници, променяйки напълно етническата характеристика на селището[298].

А що се отнася до регистрираните мюсюлмани из останалите многобройни села на тази високопланинска *каза*, склонен съм да приема, че в регистрациите от първите десетилетия на XVI век наблюдаваме преди всичко потомците на ислямските *иноватори* от предходното столетие, които заедно с новите мюсюлмани от първите десетилетия на XVI век формират групата на *ранните последователи* на исляма.

Изворовите данни за развитието на демографските и религиозните процеси в Неврокопско позволява да проверим дали социоложките показатели за разпространение на иновациите са валидни в контекста на разгръщащата се в този край ислямизация. Ще рече, да се види дали ще

298 Етническата картина в Елис се оказва трайно променена вследствие на тюркменската колонизация. Това селище всъщност е единственото място в Неврокопско, където османската администрация отбелязва значително *юрушко* присъствие. Когато към края на XVII век *юрушката* маса в империята е трансформирана в корпуса "*евляд-и фатихан"* (потомци на завоевателите), елиските тюркмени също са вкараните в списъците на новоучредената формация. Вж. НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 48.

се получат сходни с Р. Булиетовите резултати при опита му да съчетае количествените анализи върху ислямизацията в Близкия изток с похвати от социологическата наука. Напомням, че според този учен групата на ислямските *иноватори*, т.е. на първите последователи на исляма в даден район, представляват 2.5% от населението. Специфичната обстановка в Неврокопско през втората половина на XV век, свързана с темповете на османизация в района, налага да вземем предвид само онази част от територията, обхваната от институциите на завоевателя. Това всъщност са селищата, попаднали през този период в османския кадастър.

Видяхме, че първите неврокопски обръщенци в исляма (*иноваторите*) са регистрирани през 60-те години на XV век, когато в кадастъра на османците влизат 52 неврокопски села заедно с града. В тях се броят 42 *иноватора* или 3.5% от регистрираните по онова време местни люде. Този показател не следва да се приема като резултат от по-активна първоначална ислямизация, отколкото е при Булиет (2.5%). След като въпросната селищна група представлява само половината от регистрираните населени места в района, то се налага да приемем, че реалната османизация в останалите, нерегистрирани все още села, тепърва предстои. Въпрос на близко бъдеще е и появата на ислямските конвертити там. Така че наблюдаваният район далеч не изпълнява ролята на един вид представителна извадка, а всъщност е реалното пространство, където се развива първоначалната ислямизация в смисъла на иновационен процес. В такъв случай се оказва, че неговите резултати съвпадат с показателя, който извличат социолозите чрез наблюдения върху скоростта на разпространение на технологичните и културните нововъведения сред човешките групи.

Съвсем друго е положението през 20-те години на следващото столетие. Османската административна и военна система вече покрива най-плътно целия район. Дори неговото значение за изтеклия период значително нараства, щом като от *нахия* Неврокопско става *каза*. В документацията съвсем ясно личи непосредствената връзка между бързата османизация на този планински край и съпътстващото мощно разпространение на исляма там. От 120 описани неврокопски села през 1530 г. в 106 вече има конвертити. Това са *ранните последователи* на първите обръщенци, които представляват 17.2% от цялото регистрирано население в *казата*[299]. Според социолозите вторият етап в разпространението на иновационните процеси обхваща 13.5% от групата[300]. В нашия случай обаче показателят е надхвърлен с близо 4%, което навежда на мисълта за една по-голяма динамика в наблюдавания процес. Но е редно да отчетем и напълно реалната възможност сред записаното в османските регистри мюсюлманско население да има един, макар и не чак толкова висок процент от тюркски колонисти, особено в града. Вземем ли предвид това, групата на *ранните последователи* вече се вмества в определените от социолозите параметри.

299 Тук не е включено тюркомюсюлманското население на Елис.
300 Вж. B u l l i e t, R. W. Цит. съч., с. 51.

3. *Ранното мнозинство*

Оттук насетне нашите наблюдения върху развитието на ислямизационния процес в Западните Родопи и Поместието ще страдат от известна изворова недостатъчност. Засега е известен само един подробен регистър на *санджака* Паша за втората половина на XVI век (1569-1570), включващ и Неврокопския район, ала този извор се съхранява чак в анкарските архиви[301] и трудно можеше да бъде използван за нуждите на настоящото изследване. Все пак има възможност да се запознаем поне с част от данните за *казата* Неврокоп, извлечени от М. Кил и публикувани не много отдавна в Encyclopeadia of Islam[302].

При това сложно положение с изворите, използването на регистрите за данъка *джизие* става неизбежно, но с уговорката, че достигналото да нас далеч не изглежда пълно нито като хронологичен, нито пък като териториален обхват. Освен туй налага се да припомня, че по принцип тази документация не предлага нищо повече от една опосредствана представа за развитието на обръщенството сред родопските християни. Това ще рече, че наличните фрагменти от *джизие* регистри биха ни помогнали най-много да установим част от неврокопските села, където се запазва някакво християнско население. Върху фона на развихрилото се в Неврокопско верско отстъпничество е възможно да предположим, че ниският брой на села с християни в *джизие* регистрите се дължи именно на ислямизация.

Едва ли обаче цялата ситуация следва да бъде поставена под знака на едната само религиозна трансформация. Вече видяхме, че при работа с изворите за *джизието* е нужно да се отчетат и останалите варианти за характера на протичащите процеси, главно от демографско естество[303]. И тъй като въпросните извори не дават никаква възможност за пълноценни наблюдения върху **цялото** население, а единствено върху християнския му компонент, то рискът да се надценят реалните размери на ислямизацията постоянно съществува. Затова може да се каже, че споменатата по-горе изворова недостатъчност се заключава не просто в ограниченото количество стигнали до нас извори от втората половина на XVI - XVII век, а в недостига на сведения от подробни (поименни) описи на цялото население - християнското и мюсюлманското, през този период.

Според социологическите наблюдения върху разпространението на иновациите т.нар. *ранно мнозинство* от последователи на някакво нововъведение се появява, когато към *иноваторите* и *ранните последователи* - общо 16% от наблюдаваната група, се добавят нови 34%. Видяхме, че в изследването си върху обръщенството в ислям през Средните векове Р. Булиет възприема тия показателите на социолозите, като подчертава, че разпределянето, макар и да изглежда изкуствено, от гледна точка на статистиката е изпълнено със съдържание,

[301] Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, KuK 194.
[302] K i e l, M. Newrokop. - In: The Encyclopaedia of Islam. Vol. VIII. Leiden, 1995, 9-11.
[303] Вж. **Втора глава**, *Смисълът на историографските митове за ислямизацията*.

пък и разделя конвертитите на групи, които могат да бъдат анализирани самостоятелно[304]. Само заради задоволителното количество извори при нас стана възможно появата на първите две групи да бъде точно ситуирана във времето - в периода, заключен между 1460 - 1530 г. Ала определянето на отрязъка от време, в който се формира *ранното мнозинство* ислямски последователи сред българите в *казата* Неврокоп, се налага да стане донякъде приблизително, свързано с приблизителната представа за интензивността на ислямизационния процес, която дават регистрите за *джизието*. Най-общо може да се каже, че сега предстои да се съсредоточим върху стогодишен отрязък от време - от 30-те години на XVI век до 30-те години на следващото столетие.

След съкратения регистър от 1530 г., който ни представя групата на *ранните последователи* в окръгления й вид, зейва празнина в изворовите сведения, заради която не може да се узнае нищо конкретно относно развитието на ислямизационния процес за период от няколко десетилетия. Сетне иде подробният регистър от 1569-1570 г., който представя една твърде различна картина в града, сравнена с положението отпреди 40 години. Припомням, че през 1530 г. в Неврокоп се броят 13 християнски махали и 5 мюсюлмански. През изтеклия период общият брой на махалите остава почти непроменен, но вече мюсюлманските са 13, а християнските 6. Значи за изминалите години Неврокоп благополучно се превръща в преобладаващо мюсюлмански град. Нещо повече, той става единственият голям ислямски център в едно обширно планинско пространство, обхващащо източните склонове на Пирин, горното и средното течение на р. Места, Централните и Западните Родопи. В града има 3 петъчни джамии и 7 *месджиди*, в които служат 12 *имами* и 14 *мюеззини*, а религиозното училище разполага с 4-ма преподаватели[305].

Разпространението на исляма сред населението в селския район също напредва бързо. Наблюденията на М. Кил върху подробния регистър от 1569-1570 г. показват, че по онова време 28% от селската *рая* на *казата* вече принадлежи на исляма[306]. Това означава, че за изминалия период след 1530 г. обръщенците по селата нарастват с повече от 10 %.

Горе-долу по същото време, през 1560 г., в Неврокоп се разразява верски конфликт, който изглежда свързан с бързо променящата се религиозна ситуация в града и вероятно има сериозни последици за християнското му население. В предходната част на изложението стана дума за един интересен извор, за чиято изследваческа интерпретация се каза, че полага основите на поредния историографски мит. Тогава се занимахме не толкова със ситуацията, която изворът отразява, а по-скоро с неточния негов превод на български език и произти-

304 B u l l i e t, R. W. Цит. съч., 50-52.
305 K i e l, M. Newrokop, 9-10.
306 Пак там, с. 10.

чащите от това недоразумения[307]. Сега дойде времето на един опит за текстологичен анализ с намерение да уловим смисъла на разразилите се по онова време събития. Ще се наложи още веднъж да предложа на читателското внимание самия текст:

“[Бележка в полето]: Записано. [Документът] е предаден на *чавушбашията* на 30-тия ден от месец *джемази ел-еввел* 967 [27. II. 1560] г.

Заповед до *кадиите* на Неврокоп и Драма: понастоящем до честития ми престол е изпратена жалба, че църквата в споменатото градче [Неврокоп] се намира върху едно възвишение и се издига над джамиите и *месджидите*. Съобщава се, че в петък и по друго време [на седмицата], когато се чете *сала* и *езан*, живеещите в църквата неверници обиждат [мюсюлманите]. По този повод заповядах:

Щом пристигне заповедта да се регистрира, че трябва да проверите: съществува ли такава църква; какво представлява тя и живеят ли в нея неверници; колко е техният брой и намира ли се [църквата] на високо място, както се съобщава; тия неверници, които живеят [в църквата], държат ли се противно на свещения религиозен закон и в какво се изразява това; ако има такива действия, противни на свещения закон, да ги забраните и да доложите за предприетото от вас. Въздържайте се да покровителствате [когото и да било].

[Написано на] втория ден от седмицата, 23 *джемази ел-еввел* 967 [20. II. 1560] г.”[308]

Документът изглежда е изготвен по повод жалба от служители на ислямския култ в Неврокоп и от него личи, че те не са наясно с предназначението и функциите на християнските културни сгради в техния град; затова жалбоподавателите съобщават на центъра за “живеещи в църквата неверници”. В столицата обаче са по-наясно с нещата и за всеки случай нареждат на местния *кадия* първо да провери дали въобще в града съществува такава църква, какво собствено представлява тя и наистина ли в нея живеят хора.

Всъщност за централната власт най-странната част от картината се оказва твърдението на местните мюсюлмани, че християнският храм “се издига над джамиите и *месджидите*”. Затуй и от столицата разпореждат специално да се провери дали църквата е на високо място, “както се съобщава”. По нататък от текста става ясно, че истанбулските чиновници все пак допускат възможността в така описаната църква да живеят хора и нареждат да се установи колко е техният брой и дали тия действат противно на закона.

Положението наистина изглежда забележително. Век и половина след първоначалната поява на ислямските завоеватели по тези места, в Неврокоп продължава да функционира християнски храм, който по размери се доближава до джамиите на тукашните мюсюлмани и е разполо-

307 Вж. **Втора глава**, *Смисълът на историографските митове за ислямизацията*.

308 Преводът от османотурски на български език е извършен от автора на настоящите редове по: 3 Numaralı Mühimme Defteri. Ankara, 1993, fol. 274, doc. 799.

жен на представително място в града[309]. Още по-странно е, че черквата не само е оцеляла, ами и продължава да функционира в един период, белязан от разнообразните инициативи на централната власт да задълбочи мюсюлманизацията на обществения живот в империята. А на всичко отгоре във въпросния храм за постоянно се настанили "неверници", които си позволяват в "петък и по друго време на седмицата" (ще рече по всяко време), демонстративно да оскърбяват молещите се мюсюлмани.

Османската документация дава възможност да се внесе известна яснота в ситуацията. При всички случаи черквата не е мястото, където се настанили някакви "неверници", за да живеят. Очевидно става дума за съществуващия в града метох, около който пък е разположен цял квартал, населен с *войнуци* (съкратеният регистър от 1530 г. съобщава за неврокопската махала "*Войнуган-и метох*", сиреч, "*Войнушката* махала при метоха"[310]).Така че, за да си представим този район от града, трябва да мислим за християнски комплекс от "издигащ се над джамиите и *месджидите*" храм и към него метох. Това вече изяснява необичайната ситуация на "живеещи в черквата неверници".

Колкото до дългото просъществуване на този комплекс в османски условия, то съвсем не изглежда да е случайно. През целия XVI век Неврокоп е митрополитски център, подчинен на Цариградската патриаршия. Известни са имената на митрополитите до 1622 г.[311], след което време се извършва обединение в една обща митрополия за Неврокоп и Зъхна (1655)[312]. Не ми е известно дали центърът остава в нашия град или е прехвърлен в Зъхна. Възможно е да се мисли, че един от поводите за обединението, а и за евентуалното прехвърляне на митрополитското седалище в Зъхна, е напредващата ислямизация в Неврокоп, която неотстъпно топи християнското паство в града и по селата. Съвсем не изглежда случайно и обстоятелството, че за неврокопски митрополити се съобщава най-много до 1622 г., ще рече - последният е назначен именно към тази дата, подир което центърът е прехвърлен в Зъхна. Така или иначе, налице са достатъчно основания да предположим, че мястото, което описват мюсюлманските жалбоподаватели през 1560 г., е именно съществуващият по онова време митрополитски център в града.

Значение има и фактът, че махалата около метоха е *войнушка*, т.е. населена с хора, формиращи елита на християнската общност в града. Доста вероятно изглежда тъкмо сред тия неврокопчани да се е зародило радикално отношение към ширещата се сред съгражданите им

309 И днес в гр. Гоце Делчев може да се види изоставената без каквато и да било грижа джамия, издигната през 1490 г. от Мехмед бей, сина на Караджа паша. Горната част на минарето е рухнала, но и така сградата значително надхвърля по височина околните постройки в днешния квартал на града. Според жалбата от 1560 г. християнският храм впечатлява с размерите си. При всички случаи обаче той едва ли се е извисявал над джамийското минаре, което, макар частично разрушено, и днес впечатлява наблюдателя с височината си. По-скоро разположението на християнския храм "върху едно възвишение" изглежда му е придавало представителен изглед в градското пространство и това в крайна сметка възбужда ревността на местните мюсюлмани.
310 Вж. **Приложение**, BOA, TD 167.
311 Вж. K i e l, M. Newrokop, p. 10 и посочената там литература.
312 Т о д о р о в а, О. Православната църква и българите през XV - XVIII век. С., БАН, 1997, с. 72.

ислямизация. От своя страна църковните дейци, при всички случаи, са направили нужното да сплотят паството около християнската идея в една обстановка, когато Неврокоп от християнския център на един обширен планински район бързо се превръща в главно средоточие на исляма. И тъй като този процес се развива за сметка на местния етнически ресурс, то лесно обяснимо е междуконфесионалното напрежение, появило се, тъкмо когато християнството е принудено да отстъпва духовни пространства на формиращото се *ранно мнозинство* от местни последователи на мюсюлманството.

Обстоятелството, че това ново религиозно мнозинство в града и по селата получава определението *ранно*, означава, че на него тепърва му предстои да расте, докато се превърне в доминиращо или, както по-късно ще видим да се нарича то - *късно мнозинство*. Състоянието на изворовите наличности обаче е такова, че не позволява да се проследят количествените показатели на този процес. Засега на изследвачите не е известен нито един извор, разкриващ актуалните промени в демографската ситуация или пък хода на религиозните трансформации в Неврокопско от 1570 г. нататък.

Преди време Стр. Димитров писа, че "за съжаление няма документи, въз основа на които да проследим достатъчно добре хода на помохамеданчването на населението (в Неврокопско, бел. моя, Е.Р.) през XVI век"[313]. Малкото на брой фрагменти от османски регистри за този район, съхранявани в домашния ни архив, все пак дадоха основание на този автор да заключи, че това столетие "може да се смята катастрофално за християнското вероизповедание"[314]. Появилите се десетилетия по-късно в разположение на българските изследвачи дълги серии от османския кадастър потвърдиха катастрофичната представа за съдбата на християнството. Съвсем друг е въпросът, че този материал не съобщава абсолютно нищо в подкрепа на идеята, че "такова едно бързо преобръщане (в исляма, бел. моя, Е. Р.) ще да е станало и с прилагане на открито и грубо насилие..."[315]

В българската историография наличната изворова база за проучване на ислямизацията в Неврокопско през XVII век се счита задоволителна. Вече имахме повод да се спрем върху нея в предходната част на изложението, където видяхме, че тя почти изключително се състои от няколко регистъра за събирането на данъка *джизие*[316]. При всички изказани съображения около съмнителната полза от тези извори за пълноценни наблюдения[317], засега съществуващата липса на по-разнообразни източници заставя изследвачите да използват единствено сведенията от въпросните *джизие* регистри.

---

313 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., с. 96.
314 Пак там, с. 98.
315 Пак там, с. 99.
316 Вж. **Втора глава**, *Смисълът на историографските митове за ислямизацията*.
317 Пак там. Срв. O z e l, O. Avarız ve cizye Defterleri. - In: Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve Istatistik. Ankara, 2000, p. 33-50.

Досегашните наблюденията върху този материал навеждат изследвачите на мисълта, че "първата половина на XVII век е малко по-спокойна за българското християнско население в Неврокопския край"[318]. Очевидно не би могло да се твърди за някакъв активен ислямизаторски натиск, след като изворите за *джизието* сочат, че в първите две десетилетия на столетието християните - платци на въпросния данък, нарастват с 5%. Всъщност този резултат е изведен чрез наблюдения върху фрагмент от регистрацията по *джизието*, обхващащ едва 30-ина неврокопски села[319]. Би могло да се мисли тогава, че ситуацията дори е по-оптимистична, разбира се, ако допуснем, че и в другите неврокопски села с християнско население тече подобно нарастване.

Ала проблемът не е чак толкова в това дали броят на *джизие* платците в известните ни регистрови фрагменти расте или намалява. Работата е там, че съвсем доскоро българските изследвачи на демографските и религиозните съотношения в Западните Родопи и Поместието нямаше откъде да узнаят **общия брой** на селищата в *казата*, тъй че да си изградят представа за мащабите на протичащата там религиозна трансформация. В този смисъл заключението за "по-спокойна" първа половина на XVII век, изведено от спорадичните сведения за демографски ръст в ограничен брой селища, освен че не е представително, но и напълно се вписва в митологизираната представа за характера на ислямизацията в Родопите. След спокойната за християните първа половина на XVII век, през която ислямизационният натиск е сравнително по-слаб и техният брой се увеличава, настъпват мрачните години на масовите ислямизационни погроми и насилия, впечатляващо описани в "домашните извори".

Всъщност изворите за *джизието* разкриват, че малко след средата на XVII век неврокопските села с християнско население са 50[320] - число, което приблизително отговаря на броя на населените места в днешния Гоцеделчевски район. Но ако изследваческата практика на времето имаше откъде де узнае общия брой на селата в някогашната османска *каза* Неврокоп, тя едва ли би си позволила оптимистичното заключение, за "по-спокойна" първа половина на столетието. В новите постъпления от подробни регистри видяхме, че нашата *каза* обхваща близо 130 села. Стотина години подир регистрацията от 1569-1570 г. документацията за *джизието* съобщава за християнско население едва в 50 от тях. Това означава, че над половината от населените места в този район **вече принадлежат на исляма**!

Ето така регистрите за *джизието* могат да свършат някаква полезна работа. Макар че тази документация не е в състояние да разкрие числовите съотношения в развитието на религиозното обръщенство, тя поне

318 Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в., с. 99.
319 Пак там, с. 100.
320 Турски извори за българската история. Издание на Главно управление на архивите при Министерския съвет (ГУА), С., 2001, 292-294.

дава представа за териториалния обхват на явлението. В светлината на тия сведения се очертават огромните размери на обхваналата Неврокопско ислямизация. В този смисъл първата половина на XVII век не ще да е някакъв "по-спокоен" период, а интегрална част от неотстъпно развиващия се процес на религиозна трансформация. Уверено може да се заяви, че многобройните селища в *казата*, които в регистрациите от предходния XVI век наблюдавахме като смесени в конфесионално отношение, в последвалите десетилетия до към средата на XVII-тото столетие се превръщат в изцяло мюсюлмански. Предстои ни да видим, че на следващия етап от развитието на ислямизационния процес, броят на неврокопските села с християнско население предстои да намалява още.

4. *Късното мнозинство и закъснелите последователи*

Разгледаните дотук групи представят хода на обръщенския процес от самото му начало до формирането на онази представителна мюсюлманска маса (*ранното мнозинство*), включваща приблизително половината население в *казата* Неврокоп. Може уверено да се предположи, че това става около средата на XVII век. Тогава е премахнат цял данъчен район по събирането на *джизието* (Допълнение към Неврокоп), заради изчерпването на данъкоплатците на верския данък, предизвикано от ширещата се в района ислямизация (вж. *Таблица 10*). За развитието на ситуациите от това време нататък, чак до 1723 г., се налага да съдим по изключително бедна документация, която дава само най-обща представа за развитието на процеса.

За този период, не по-малък от 60 години, може да се мисли, че темповете на религиозното отстъпничество спадат, заради постепенното изчерпване на неговия потенциал - българохристиянското население на *казата*. Съкратеният регистър на облагаемото с *джизие* население в Неврокопско през 1660 г. съобщава, че този данъчен район е обложен с 1553 фискални единици (*ханета*), разхвърляни върху 50 села[321]. С други думи, от близо 130 селища в *казата*, християнско население вече има само в 50 - из останалите господството на исляма е пълно.

Предстои оттук нататък да наблюдаваме едно различно развитие на обръщенския процес в нашия район. Видяхме как в продължение на две столетия ислямът постепенно подменя духовното пространство там. През втората половина на XVII век условията за задълбочаване на религиозната трансформация в Неврокопско изглеждат все така благоприятни и би могло да се очаква, че в крайна сметка процесът ще обхване най-пълно целия район.

Към 60-те години на столетието все още християнски или пък със смесено (от християни и мюсюлмани) население са група села, разполо-

[321] НБКМ, Ор. отд., ф. 126, а.е. 9. Публ. в: Турски извори за българската история (ГУА), 292-294. Срв. НБКМ, Ор. отд., ОАК 127/7, л. 4а. Публ. пак там, с. 330.

жени в склоновете на Родопите, притискащи от едната страна р. Места в пролома Момина клисура. На другия бряг, в Пиринския дял, християни са останали в Корница и Брезница. Селата в железодобивния район на Мървашко също остават свързани с християнството.

Тук мимоходом ще подчертая едно важно за предстоящите ни наблюдения обстоятелство. Всичките тия островчета на християнството се намират сравнително близо до *казалийския* център в Неврокоп - на половин до един ден път по тогавашните мерки. За разлика от потъналия в исляма Неврокопски Чеч, разположен в труднодостъпна планинска област, отдалечена на дни в южна посока от Неврокопската котловина[322].

Бурната за балканските владения на османците последна четвърт на XVII век отеква и в Западните Родопи. Неуспешната османска обсада на Виена през 1683 г. и последвалото неудържимо напредване на австрийските войски към Сърбия и Македония активизира антиосманските действия на християнското население в обхвата на бойни действия. През 1689 г. австрийското командване решава да настъпи през Македония към Албания и Адриатическото крайбрежие. Операцията е поверена на генерал Пиколомини, който командва 3700 души австрийци и сръбска доброволческа войска. Разчита се много на съдействие от местните хайдушки отряди.

Начело на хайдушките съединения от един обширен район в Северна и Източна Македония застава Карпош. За него е известно, че се подвизава като хайдутин в Доспат планина, сиреч Западните Родопи, и в Пирин[323]. През септември 1689 г. османската власт прави опит да го привлече на своя страна, назначавайки го началник на *мартолосите* в Радомирско, Кюстендилско, Щипско и Велешко, та чак до Серско, Неврокопско и Мелнишко. Положението му на шеф позволява бързо да обедини под командването си както *мартолосите*, но тъй и хайдутите, срещу които същите тези *мартолоси* трябвало да водят борба[324].

Активните действия на Карпош се развиват в района на Куманово и Крива паланка, а след туй, обединени с отряда на Пиколомини, въстаниците превземат Скопие и Призрен. Триумфът им трае до края на годината, когато османската войска си връща Скопие, заставя австрийците да се оттеглят към Ниш и разбива въстаниците на Карпош, укрепили се в Куманово.

Активните бойни действия през 1689 г. протичат далеч от Западните Родопи, където до неотдавна действал въстаническият ръководител. Изглежда обаче, че след разгрома хайдушките отряди се връщат по местата си и дълго време след това създават главоболия на османците. Едно изложение от м. март 1699 г., отправено от неврокопския *кадия* до столицата, съобщава следното: някой си Ахмед владеел на законни основания бащиния си *зеамет* с център в неврокопското село Брезница. Този обаче бил още дете и нямало как да се яви за боен поход с другите *тимариоти* от *казата*. При това положение, продължава *кадията*, Ахмед дължи

322 Срв. К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Места, Струма и Брегалница. СбНУНК, т. XII, 1895, 235-247.
323 М а т к о в с к и, А. Отпорот во Македонија во времето на турското владеене. Т. IV, Скопје, 1983, 467-468.
324 Пак там, 469-473; Д и м т р о в, Стр. Кр. М а н ч е в. История на балканските народи XV - XIX век. С., 1971, 103-194.

"*джебелю беделиеси*" - такса, събирана от онези *спахии*, които не били в състояния да участват във военните кампании (възрастни, болни или, както е в нашия случай - деца). *Зеаметът* на Ахмед носел приход от 20 хил. *акчета*, тъй че момчето трябвало да плати такса, равняваща се на разноските по снаряжението и издръжката на четирима бойци (*джебелии*). Само че въпросният *зеамет* останал без приходи - това потвърждава не само *кадията*, но и първенците на *казата*. Всички дружно изтъкват като причина нападенията на хайдути в последно време, които разсипват населението с грабежи и насилия. В Брезнишкия *зеамет* "дори хвърлят хората живи в огъня" - твърдят високопоставените неврокопчани. Очевидно младият Ахмед не успял да се справи със ситуацията и *зеаметът* му "останал без приходи" (*чюрюк ве би-тахсил*), както пише *кадията*[325].

Ситуацията около с. Брезница (към *зеамета* най-вероятно принадлежат и съседните села Корница и Лъжница), е твърде интересна. Тя разкрива още един епизод от общото напрегнато положение, което владее цялата *каза* още от 50-те - 60-те години на века. Да си припомним, че през 1660 г. *кадиите* на Неврокоп и Разлог съобщават в столицата, че платците на *джизие* в техните райони са "измрели или са се разбягали"[326]. Междувременно регистрите за събирането на този данък от същата година показват рязък спад на броя на *ханетата*. В смесеното от християни и мюсюлмани село Брезница през 1635 г. се плащат 69 *ханета джизие*, а през 1660-та е останало население, колкото за 20 *ханета*. Специално в това село, с прилежащите му Корница и Лъжница, най-вероятно е религиозното обръщенство да задълбочава своя закономерен ход. Сведенията на местните власти обаче за "разбягване и измиране" заслужават внимание. *Кадиите* на Неврокоп и Разлог не съобщават нищо по-конкретно за причините, но можем да се досетим за какво става дума от някои сведения на османската документация, отнасящи се до положението в този край през последвалите години.

Войната за Крит (1666-1669) стоварва огромно данъчно бреме върху родопския район. Покрай него се придвижват сухопътни сили, от родопчани се събират провизии и муниции за поддържане обсадата на острова. Един пример за това време стига: само през 1668 г. от Неврокопско е събрана паричната равностойност на извънредните военновременни доставки от храни, възлизаща на 980 хил. *акчета*, предназначени за снабдяване на еничерите с месо[327].

След завладяването на Крит османците влизат в конфликт с Полша, а през 1683 г. подхващат продължителна война със "Свещената лига" (1683-1699). В нейния ход вече по няколко пъти в годината се събира продоволствие, а жители на *казата* трябва да служат със собствени коли и добитък в обоза или пък да строят фортификационни съоръжения

325 НБКМ, Оp. отд., ф. 126А, а.е. 21 и 22.
326 Вж. **Втора глава**, *Смисълът на историографските митове за ислямизацията*. Срв. Турски извори за българската история (ГУА), с. 292; Д и м и т р о в, Стр. Документи за положението на населението в Разложка каза. - Родопски сборник. Т. I, С., 1965, 319-322.
327 НБКМ, Оp. отд., ф. 126, а.е. 19.

далеч от домовете си. Едно от принудителните изкупувания за 1692 г. изглежда така: неврокопската *рая* трябва да предаде 4000 *килета* (100 т.) пшеница, 3500 *килета* (87.5 т.) брашно, 100 глави товарен добитък...[328]

Въпреки огромните военновременни нужди от пари и продоволствие, между 1672 - 1693 г. Централното финансово ведомство на два пъти е принудено да смъкне броя на фискалните единици (*ханета*) за облагане с данъка *авариз* - от 1200 на 1000 през 1672-а, и на 832 *ханета* през 1693 г.[329] Поводът е пълно изчерпване на податните възможности на *рая*та и намаляване (т.е. разбягване) на данъкоплатците. Тези сведенията за намаляване на *авриз ханетата* са твърде важни. Както е добре известно, на облагане с този данък подлежат християни и мюсюлмани, което ще рече, че напрегнатите военни години се отразяват еднакво зле върху двете общности, а и реакцията им е еднаква - да бягат. Всъщност резултатите от "голямото разбягване" в Неврокопско можем да наблюдаваме в регистъра за събирането на *авариза*, съставен през 1723-1724 г.[330]. В него описвачът на данъкоплатците от *казата* отбелязва в почти всяко селище забягнали хора, изоставени и запустели имоти.

Ситуацията около хайдушките нападения е по-сложна за обяснение. Най-вероятно изглежда, че дружините, съставени от българи християни, нападат мюсюлмански села. Обстоятелството, че потърпевшите са пак българи е без значение, щом като мюсюлманството им се възприема като знак за принадлежност към османския противник. Прочее, верската мотивация в поведението на местния герой Карпош личи много ясно. Наистина не се знае нищо за действията му като хайдутин в Западните Родопи, но османските хроники съобщават, че хората му указват пътя на напредващите "неверници", а след това хайдушкото съединение под негова команда действа съвместно с австрийския отряд срещу общия ислямски противник. Най-важното е, че Карпош се окопава в Куманово, където избира за резиденция местния манастир. Той осигурява отбраната на това място с ровове и шарампол, тук населението го обявява за "кумановски крал"[331]. Следователно може да се допусне, че още докато действа из "Доспат планина", Карпош не е обикновен "горски разбойник" (*даг ешкиясъ*), а се изявява като противник на османската власт.

При все това, едва ли на нявгашното хайдутство в Родопите като цяло следва да се приписва някаква политическа мотивация за въоръжена съпротива срещу султанската власт. По-скоро неговите действия са предизвикани от икономически причини - крайно влошаващите се условия за съществуване, предизвикани от засилващата се данъчна преса. Военната обстановка през последните десетилетия на XVII век увлича доста хора - не само християни, а и мюсюлмани - във въоръжено скитничество, което тогавашните официални власти наричат "хайдутлук" или "ешкиялък".

328 Пак там, ф. 126А, а.е. 159, л. 1-2.
329 Пак там, ф. 126, а.е. 92; ф. 126А, а.е. 108.
330 Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
331 Defterdar Sarı Mehmed Paşa. Züdbe-i Vekayat. Tahlil ve Metin (1066-1116 / 1656-1704). Ankara, 1995, p. 39.

Трябва да се очаква, че предизвиканото от икономическите условия хайдутство е насочено към представителите на османизма по места: спахии, данъчни чиновници, откупвачи на данъци, чифликчии... Затова балканските историци са склонни да приемат, че икономическата борба на хайдутите на практика носи антиосмански характер. Неясно защо обаче архивната документация тъй често съобщава, че обект на хайдушките акции не са чак толкова местните управници, а селата, стопанствата и домовете на *раята*. Един от най-последователните изследвачи на балканското хайдутство - А. Матковски, дори доказва с османски изворов материал, че в повечето случаи християнското население в Македония не подпомага хайдутите, а сътрудничи на властите в тяхното залавяне[332].

Вземайки предвид сведенията за обстановката в Неврокопско от края на XVII - началото на XVIII век, бих си позволил да предположа, че хайдутлукът в тази *каза* ще да е мотивиран на верска основа. В подкрепа на това говори не само антиислямската насоченост в поведението на Карпош. (Всъщност вече се каза, че за дейността на този герой в "Доспат планина" не може да се каже нищо конкретно. Само по аналогия с по-късните му действия като предводител на антиосманско въстание може да се допусне, че и в Западните Родопи той се изявява като противник на мюсюлманската власт). Ситуацията сякаш добива по-ясни очертания при хайдушките нападения над село Брезница. Регистърът за събирането на *авариза*, изготвен през 1723 г., също дава възможност за някои заключения. Да караме тогава подред.

Трите българомюсюлмански села Брезница, Корница и Лъжница са разположени навътре в склоновете на Пирин, които заграждат от запад коритото на Места в Момина клисура, преди реката да навлезе в Неврокопското поле. За първи обръщенци в исляма от този район съобщават регистрите от 1464 и 1478 г. (вж. *Таблица 15*). До 1530 г. там се оформя групата от *ранни последователи* на мюсюлманската религия (вж. *Таблици 16-17*). За следващите 130 години не разполагаме с данни за хода на процеса, но очевидно той тече неотстъпно, защото в регистъра за *джизието* от 1660 г. вече заварваме Корница обложена с 13 *джизие ханета*, Брезница с 20, а в Лъжница, където *ханетата* са едва 2, ислямизацията вече е на приключване[333]. Този етап от развитието на процеса се характеризира с оформянето на т.нар. от Р. Булиет *късно мнозинство* от последователи на исляма, съставляващо над 80% от местното население[334].

В подробния (поименен) регистър от 1723 г. за събирането на данъка *авариз* от Неврокопската *каза* заварваме в трите, вече завладени от исляма села, само двамина християни - вдовицата Райна в Корница и Вельо, син на Степан в Брезница[335]. Сред данъкоплатците има запи-

[332] М а т к о в с к и, А. Цит. съч., т. III, 197-198. Този автор допуска, че християнското население се опасявало от репресиите на властите, затова и се държи неутрално или пък сътрудничи в залавянето на хайдути. Матковски изказва и предположението, че от своя страна османските служби били в състояние да отразят само случаите на сътрудничество, докато връзките на населението с хайдутите остават тайна за тях. Вж. пак там, 198-199.
[333] Турски извори за българската история (ГУА), с. 293
[334] B u l l i e t, R. W. Цит. съч., 50-52.
[335] Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

сани доста синове и дъщери на Абдуллах, което ще рече, че към датата на регистрация обръщенският процес вече е приключил с вливането на онази малка група нови мюсюлмани, която може да бъде наречена *закъснели последователи*[336]. Само в Лозница, където процесът приключва по-рано, Абдулласите липсват. Следователно може да се приеме, че към м. март 1699 г., когато се случва нападението над *зеамета* с център село Брезница, хайдутите осъществяват своята акция в един почти напълно мюсюлмански район.

Специално внимание заслужава фактът, че трите села са разположени в южния край на прохода Момина клисура, свързващ Неврокопската котловина с Разложкото поле. От Разлога пътят продължава към Самоковското поле или София. Б. Цветкова твърди, че с превръщането на Кавала в едно от големите търговски пристанища на Бяло море, тази пътна артерия се оживява от търговските кервани, прекарващи храни и стоки за азиатските територии на империята[337].

Оживеният трафик няма как да не привлече хайдути. Преданията за подвизите им в Неврокопско са свързани именно с една от най-опасните отсечки по този път - Момина клисура, където действали пиринските хайдути. Съществува и легенда, конкретно свързана с Брезница, Корница и Лъжница. В района се прочул някой си юнак Бойко с дружина. Хайдушките акции не давали мира на османците, но пък срещали подкрепа сред селяните. Това дало повод на местните власти да ускорят насилствената ислямизация в трите села, разположени на това възлово място в склоновете на Източен Пирин[338].

Народната памет е съхранила смътен спомен за хайдушки акции в прохода, но връзката с някаква ислямизаторска акция на османските управници в Неврокоп изглежда повече от съмнителна. При всички случаи този епизод е добавен в доста по-късно време. Изворите не само че разкриват продължителния ход на религиозното обръщенство в този район, но представят и едно съвсем друго състояние на междуконфесионалните отношения в района, изглежда пак свързано с ислямизацията, но в съвсем друг смисъл. Тук искам дебело да подчертая, че не става дума за междуетнически напрежения от вида "поробители - поробени". Не само защото обект на хайдушкото нападение са селяни - вече всекиму е ясно, че мюсюлманското население понася същите, или поне почти същите тежести на османския режим, както и християнските подданици на султана. В случая от изключителна важност е обстоятелството, че хората от нападнатия район са българомюсюлмани, като в две от селата - централното Брезница и в Корница, процесът на преминаване към исляма все още не е приключил напълно. Как може да се разтълкува това положение?

336 B u l l i e t, R. W. Цит. съч., с. 52.
337 Ц в е т к о в а, Б. За стопанския облик и за феодалните задължения на някои селища в Родопите и прилежащите райони през XV - XVII век. - В: Родопски сборник, т. 1, С., 1965, с. 45.
338 Град Гоце Делчев. Из миналото на града и района. Авт. колектив, С., 1988, с. 92.

Войната със "Свещената лига" (1683-1699) и австрийското напредване към Македония очевидно радикализират хайдушкото движение, придавайки му отчетлив антиосмански характер. Възможно е да се мисли, че в тази обстановка на сблъсък между балканския ислям и навлезлите дълбоко в османските предели християнски войски, междуконфесионалните отношения, особено в такъв район на мощна ислямизация като Неврокопския, се обтягат. Независимо от обстоятелството, че мнозинството неврокопски мюсюлмани принадлежат към българския етнос, религиозната им другост е достатъчен повод те да бъдат възприемани като принадлежащи към противниковата страна, към враговете на християнството. Всъщност самата османска власт допринася за изостряне на религиозните противоречия. През XVII век преследването на хайдути и участието във войните с "неверниците" от задължение на определена група мюсюлмани, действаща за благото на цялата общност - "*фарз-и кифайет*", е обявено за "*фарз-и айн*", т.е. задължение на всеки един мюсюлманин[339]. В султанска заповед до румелийския *валия* и **всички** *кадии* във *вилаета* от 1689 г. се подчертава, че участието в битките срещу външните и вътрешните противници е лично задължение на всеки мюсюлманин. Наредено е на местните власти строго да наказват отклоненията от изпълнението на така постановения "*фарз-и айн*"[340]. Тази заповед при всички случаи достига и Неврокоп, превръщайки на практика всеки един местен мюсюлманин в противник на действащите в района хайдути и на тези, които ги подкрепят.

Дали пък акциите на хайдутите в *зеамета* с център село Брезница не са предизвикани от тотално влошените икономически условия? Този мотив очевидно заслужава внимание в светлината на продължаващата повече от десетилетие война с нейните извънредни данъци и реквизиции. Логично изглежда в такава обстановка хайдути християни да нападат мюсюлмански селища. Възможно е и обратното. А ежедневието предлага и трета възможност: всеобщо развихряне на мародерството, предизвикано от военната обстановка и две поредни чумни епидемии в *казата*. За такава ситуация научаваме от изложение на неврокопския *кадия* до столицата и султанска заповед до местната власт - и двата документа са вписани в края на регистъра за събирането на *авариза* от Неврокопско, изготвен през 1723 г.[341] Там се казва, че "пръсналата се от военните действия *рая*, след като се върне по местата си, заварва имуществото си разграбено от [останалото по местата си] население на *казата*".

Ала за нападенията над *зеамета* Брезница през 1699 г. конкретно се съобщава, че били дело на хайдути, а съдейки от действията им, целта

[339] По смисъла на "*фарз-и кифайет*" задължението за борба с вътрешните и външните противници на ислямската държава се поема от групата хора, определена за това. Те действат в името и за доброто на цялата мюсюлманска общност, напр. всички представители на т.нар. "класа на военните" - *еничери*, *спахии* и др. подобни. "*Фарз-и айн*" е религиозно задължение, което пада върху всеки мюсюлманин поотделно - религиозният пост или молитвата, да речем. Не е допустимо някой мюсюлманин да пости или да участва в задължителните молитви вместо друг. Срв. М а т к о в с к и, А. Цит. съч., т. III, с. 519.

[340] Пак там, с. 520.

[341] Вж. **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

не ще да е само разграбване на селските имоти. Местната власт твърди, че хората са подложени на насилия, дори били хвърляни живи в огъня. Очевидно нападателите подлагат района на систематичен терор, унищожавайки не само имотите, а и техните притежатели. Такива действия подхождат повече на бойни операции в противникова територия, отколкото на грабеж из селските хамбари и обори.

Нека преди да си извадим заключението да видим все пак как изглеждат трите села в османската документация от онова време. Това може да стане чрез регистъра за *авариза* от 1723 г. Хронологичната разлика между този документ и съобщението за хайдушките нападения от 1699 г. не е така голяма. Дори *заимът* Ахмед - съобщен като момче по време на нападенията, в регистъра го заварваме вписан все още като титуляр на владението[342]. Така че данните от 1723 г. са представителни и за предходните две десетилетия.

Изворът съобщава за по една джамия в селата Брезница и Корница, а в по-малкото Лозница има *месджид*. В храма на Брезница служат 1 *имам* и 2 *мюеззини*. Регистрацията отбелязва още и 4 еничери, 1 *спахия* и *заим* (познатият ни вече Ахмед). В джамията на Корница служат 1 *имам*, 1 *хатиб*, 2 *мюеззини* и 1 *кайъм*. Елитът на това село се представлява още от 2 еничери и 1 *спахия*. В *месджида* на Лъжница служи 1 *имам*. Вижда се - един напълно изграден мюсюлмански район със съответните храмове и служители на култа. Мястото изглежда не само подобаващо ислямизирано, а и "османизирано", съдейки от лицата, принадлежащи към "класата на военните".

Напомням, че към 1723 г. в района на трите села са останали едва двамина представители на християнството. Във времето на хайдушките нападения през 1699 г. те ще да са били повече, след като в регистъра за събирането на *авариза*, изготвен 24 години по-късно, османският чиновник записва сред платците 19 души синове и дъщери на Абдуллах. Тяхното влизане в исляма ще да се е състояло някъде около самия край на XVII век, когато в района се оформя *късното мнозинство* от мюсюлмани, осигурило пълната победа на исляма сред жителите на трите села. Следователно, може с голяма увереност да се заключи, че хайдушките нападения се извършват тъкмо над такива знакови места - със стратегическо местоположение (в нашия случай близо до излаза от Момина клисура) и с активно протичащ ислямизационен процес, превръщащ местните българи в съюзници на османската власт и противници на хайдушкото движение.

Нека последната част от заключението не изглежда пресилена. Да не забравяме за султанската заповед, постановяваща всеки един мюсюлманин лично да участва в борбата срещу хайдутите и външните врагове на империята. За отклонилите се от тези задължения са предвидени тежки

[342] Срв. пак там с НБКМ, Оp. отд., ф. 126А, а.е. 21.

наказания[343]. Тази мярка на централната власт вкарва в орбитата на османизма цялото ислямско население на Балканите, придавайки така на религиозната му другост политически смисъл.

Според Р. Булиет, крайният етап в ислямизацията на даден район включва приобщаването на две последни групи конвертити към вече изградената в общи линии мюсюлманска общност. Американският изследвач назовава тези групи *късно мнозинство* и *закъснели последователи*. Те са плод на съвсем нови съотношения, довели до спад в интензивността на обръщенския процес, заради постепенното изчерпване на потенциала от новомюсюлмани, в конкретния наш случай - българохристияните в *казата* Неврокоп. Подходящ пример за *късно мнозинство* е ситуацията в *зеамета* с център с. Брезница в самия край на XVII век. Тук действително се наблюдава пълно претопяване на местните християни в исляма, с което религиозната трансформация тук достига логичния си край.

Постепенното свиване на ислямизационния ефектив от християнско население е сериозна причина за спада в темпа на обръщенство, но тя далеч не обяснява общото развитие на процеса в рамките на цялата *каза*. Да речем, след едно бурно разпространение на исляма в Неврокопско, когато към средата на XVII век в областта се формира *ранното мнозинство* от мюсюлмани, обхващащо повече от половината население в *казата*, все още 1/3 от нейните села са с християни или смесени. По-нататък някои от тези островчета на християнството потъват в исляма, но повечето от тях така си остават частично или въобще незасегнати от религиозното обръщенство. Междувременно значението на т.нар. "икономически аргумент" през втората половина на XVII век би трябвало да расте, съдейки от постоянно растящото данъчно бреме и увеличаващата се корупция сред османските чиновници.

Всъщност прави впечатление, че християнството се съхранява из селата, намиращи се в по-благоприятна стопанска ситуация - разположените в или близо до железодобивния район в Мървашко, или пък принадлежащи на *вакъфи*. Ала наблюденията на Р. Булиет върху заключителния етап на ислямизацията подсказват и друг смисъл на актуалните развития. "Оцелелите немюсюлмански групи - пише той, - успяват успешно да се противопоставят на една религия, която вече идва при тях чрез проповедите си, а не както преди, когато предявява минимални изисквания за привързаност към новата вяра, предлагайки главно възможности за социално прекатегоризация чрез вливане в господстващата мюсюлманска общност"[344]. Това иде да рече, че значението на "икономическия аргумент" губи силата си под натиска на обстоятелства от собствено религиозно естество. Дали това е валидно в нашия случай?

Досега в изложението постоянно обръщах внимание върху факта, че през първото столетие от развитието на ислямизационния процес из

[343] Вж. по-горе, бел. 20 и 21.
[344] B u l l i e t, R. W. Conversion Stories in Early Islam. -In: Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islam Lands Eight to Eighteenth Centuries. Toronto, 1990.

Неврокопско в нито едно от мюсюлманските селища (колкото и многолюдни да са те), няма молитвен дом и служители на ислямския култ. Документацията не съобщава и за дервишки обители. Изключение прави само Неврокоп, където е съсредоточена религиозно-благотворителната дейност на *вакъфите* - строители на първите джамии в града. Очевидно в нашия планински район изграждането на ислямската инфраструктура напредва бавно, а религиозният ентусиазъм на неофитите не е тъй висок, че да изградят със собствени сили и средства молитвения си дом. Прочее, при социалното обръщенство в исляма, каквото, смея да твърдя, залива Родопите, главният мотив за приемането на "другата вяра" е включване в привилегированата мюсюлманска общност[345]. Тази ситуация е удобна както за неофитите, тъй и на османската власт. Първите приключват с несгодите на "неверническото" битие, а за властта това означава разширяване на мюсюлманското духовно пространство из планината.

От известните засега извори е невъзможно да се разбере кога се появяват първите джамии и *месджиди* из неврокопските села. Може само да се предположи, че това става от средата на XVI век нататък. Така или иначе, според регистрацията от 1723 г. в Западните Родопи и долината на Места вече съществува плътна мрежа от мюсюлмански храмове. Само в Неврокоп джамиите са 10, а *месджидите* - 5. В тях служат 18 *имами*, 13 *мюеззини*, 11 *кайъми* и 5 *хатиби*. По селата положението изглежда така: джамии - 43; *месджиди* - 21. Духовни служители в тях: *имами* - 56; *мюеззини* - 48; *кайъми* - 30; *хатиби* - 24[346]. Тук трябва да се отбележи и това, че в 19 мюсюлмански села храмове и духовни служители липсват. Това обаче са най-бедните места в планината с не повече от двадесетина домакинства. В повечето от тях са описани синове и дъщери на Абдуллах, което подсказва, че съвсем до скоро ислямизационният процес там е бил в ход[347]. Същевременно някои мюсюлмански села, главно тия, разположени по-близо до града, излъчват служители на култа за отдалечените места, където такива липсват. "Командированите" *имами*, *мюеззини* и пр. получават по-висока надница срещу службата си от останалите свои колеги[348].

Появата на мрежа от мюсюлмански храмове и съответните им духовни служители говори, че "мюсюлманската проповед", по думите на Булиет, вече действа с пълна сила в *казата* и това несъмнено променя хода на ислямизацията. Обикновено се счита, че тъкмо това обстоятелство, възприемано в българската историография като "религиозна пропаганда", действа стимулиращо върху преминаването към исляма. Но е забележително, че отпочването на ислямизационния процес (формирането на група от ислямски *иноватори*) и по-нататъшното му разгръщане при *ранните последователи*, а по всяка вероятност и на етапа *ранно мнозинство*, институционалната представителност на исляма в Неврокопско остава твърде

345 Вж. по-горе, *Обръщенството в ислям като социално явление*.
346 **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
347 Пак там, селата Крушево, Гущеряк, Дъблен, Лозна, Кашица, Малошийца, Шурдилово и т.н.
348 Вж. пак там, напр. с. Долна Сингартия изпраща *хатиб* за с. Колош.

ниска (изключението е града с околните големи села). Това е най-силното доказателство за **социалната каузалност** на обръщенския процес. Ала въпросът е дали изградената вече мюсюлманска духовна мрежа, каквато я заварваме в етапа на *късното мнозинство*, допринася за задълбочаването на процеса и дали от нея зависи приключването му с пълен успех.

Оцеляването на 36 села като християнски или смесени, когато в *казата* мюсюлманското население преобладава и тече приобщаването на т.нар. *закъснели последователи* към исляма, говори, че ефективността на духовната инфраструктура, в смисъла на "религиозна пропаганда", е твърде ниска. В обратния случай би трябвало да се очаква, че обръщенският процес ще обхване най-плътно всички селища в *казата* и няма да остави нито един християнин там. В крайна сметка се получава тъкмо обратното. Неврокопските селища не че изчезват, а се съхраняват сред мюсюлманското множество, дори техният брой нараства от 36 на 47 към края на XIX век[349].

Така или иначе, изграждането на мюсюлманската духовна мрежа в Неврокопско е доказателството, че тук ислямът вече се е превърнал в доминиращо вероизповедание. Със своята почти повсеместна институционална представителност тази религия най-малкото вече има възможност да налага духовните си императиви над мюсюлманите в *казата*. Една важна последица от това е, че **се стеснява периметърът на социалното обръщенство**. Заслужава си да отделим внимание на този въпрос.

Някои последни изследвания поставят развитието на ислямизационния процес на Балканите след средата на XVII век в контекста на растящия религиозен фундаментализъм сред османските управляващи кръгове. През този период все по-настойчиво се предявяват изисквания към обръщенците за по-голяма верска мотивация и ентусиазъм в изпълнението на религиозните задължения, за по-отчетливо разграничаване от довчерашните религиозни общности. Същевременно това закономерно води до изостряне на отношенията между мюсюлманската и немюсюлманската общности[350].

Индикация, че нещата се развиват в такава посока дава сборникът от религиозноправни решения (*фетви*), съставен от *шейх юл-исляма* Ментешзаде Абдюррахим ефенди (1716 г.). Тук много повече, отколкото в други подобни трудове на османски *шейх юл-ислями*, са застъпени проблеми, отнасящи се до отклоненията на новите мюсюлмани към предишните им вярвания и традиции. Пак в този сборник се появяват и *фетви*, санкциониращи употребата на "невернически" език, на който конвертитите упорито продължават да общуват[351]. Всъщност безкомпромисните решения на Абдюррахим ефенди са предизвикани от казуси, възникнали в провинциите и изпратени за решение от най-високо място. Но и самият

[349] Срв. К ъ н ч о в, В. Етнография и статистика, 193-196.
[350] М и н к о в, А. Образът на доброволния обръщенец в исляма в периода 1670 – 1730 според молбите "кисве бахасъ": опит за просопографско изследване. – В: Сб. Балкански идентичности, част III, под печат.
[351] НБКМ, Ор. отд., О II 431, Fetawa-i Abdürrahim Efendi (на арабица), p. 79, 84, 87, 97, 99, 116.

шейх юл-ислям е добре запознат със ситуацията в Румелия, където на два пъти е *кадъаскер* преди да оглави османската съдебно-религиозна система. Очевидно мюсюлманският консерватизъм не остава ограничен само в центъра, а обхваща и провинциалното ислямско общество. Колкото до изостряне на междуобщностните отношения, то примерът по-горе с хайдушките нападения над българомюсюлманите в *зеамета* Брезница дава достатъчно добра представа за какво става дума.

Към последната четвърт на XVII век самочувствието на християнското население в Румелия очевидно се покачва, особено в онези краища, където най-добре се усеща слабостта османците пред лицето на европейските противници. Военните действия в пределите на империята предизвикват небивала досега антиосманска активност. В такива условия социалното обръщенство няма как да вирее, при все че до 70-те години на столетието то вече е приобщило към исляма повече от половината българско население в Западните Родопи. В подобен размер е ислямизацията и в централните части на планината[352].

Контранастъплението на османците, започнало през 1690 г., деблокира завзетите от австрийските войски територии на юг от Дунав, но не е в състояние да предотврати поражението на мюсюлманската империя във войната със Свещената лига. Карловацкият мирен договор донася първото голямо поделяне на османски владения в Европа. От това време нататък политиката на султаните спрямо християнските държави и особено към набиращия мощ нов противник от север - Русия, става все по-предпазлива. Далеч назад в историята остава неоспоримото военно превъзходство на османците, осигуряващо им високо самочувствие и престиж. Тази рязка смяна на политическата ситуация ще да е оказала влияние върху хода на ислямизационния процес на Балканите. За предходният период на османско могъщество М. Кил допуска, че балканските християни може и да не са далеч от една такава мисъл: "Бог е показал благоволението си към исляма и затова ще е по-добре да се премине на страната на по-силните". Този автор дори добавя в характерния си стил: "Пък и през XVI век ислямът бил "модерен"[353]. И да е било тъй, към края на следващото столетие една такава психология на обръщенството губи своите основания; да си мюсюлманин на Балканите вече не е изгодно, дори започва да става опасно.

Не са само военно-политическите обстоятелства, които забавят темповете на ислямизация. Свързано с тях се развива трайна стопанска и финансова криза, която се изостря през последната четвърт на XVII век. Неблагоприятните тенденции се появяват още през 40-те години на столетието, но в годините на Австро-османската война кризата взима зашеметяващи размери - за късо време *акчето* стремително се обезценява с

352 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация, 77-78.
353 Пак там, с. 76.

пъти, не достигат благородни метали и хазната залива пазара с непълноценни монети, неудържимо растат цените, данъците, корупцията...[354] В тези трудни години едва ли е привлекателна идеята, че преминаването в исляма би донесло облекчение на "неверническото" битие, щом несгодите с равна сила се стоварват и върху правоверните. Тъкмо заради това *раята* - християнската и мюсюлманската, на групи или поединично напуска, по-скоро бяга от селищата си, с надеждата да намери по-сносни условия по други краища. Ситуацията в Неврокопско през първите две десетилетия на XVIII век е тъкмо такава. Регистрацията по *авариза* от 1723 г. повсеместно отбелязва изоставени домове и запуснати имоти, включително и в града, а в някои доскоро големи селища са останали по десетина и по-малко домакинства[355].

Следователно, при формиране на *късното си мнозинство* ислямизацията губи най-солидния си резерв - социалното обръщенство. Ако обобщим причините, то на първо време идат по-високите изисквания на мюсюлманското общество към новообръщенците за спазване нормите на ислямския начин на живот и за категорично разграничаване от довчерашната религиозна среда. Същевременно върху новите мюсюлмани от този период се стоварват всички утежняващи битието на правоверната *рая* обстоятелства, предизвикани от влошаващата се вътрешна и външна обстановка. Всичко това не може да не даде отражение върху развитието на религиозното отстъпничество в Родопите. Обобщавайки наблюденията си върху числовите показатели на процеса в Чепинското корито, М. Кил заключава, че "към края на XVII и началото на XVIII век ислямизацията видимо се е забавя"[356]. Съвсем същото може да се каже и за Неврокопския край.

Съсредоточим ли се върху положението в Западните Родопи и долината на Места между 1660 - 1723 г. ще забележим, че ислямът продължава да разширява своя периметър, но сравнено с предходния период, вече доста по-бавно. Не без значение тук е фактът, че към средата на XVII век в повечето населени места, особено в Неврокопския Чеч, религиозната трансформация сред местните българи е приключила. Така че реалното действие на процеса е стеснено в една група от петдесетина смесени с християни и мюсюлмани села. Ако обръщенството би се развивало със същата скорост, както преди, то животът на две поколения изглежда напълно достатъчен, щото ислямизацията да приключи и тук. Това обаче не се случва, дори отделни села така си и остават незасегнати от исляма (вж. *Таблица 18*).

Видяхме, че втората половина на XVII век се характеризира с твърде сложна демографска обстановка. Османските източници съобщават за множество измрели и разбягали се християни от Разложко и Неврокопско. На предходните страници се опитах да докажа, че констатираният в *джизие* регистрите спад на платците не е резултат на ислямизационни

354 Вж. C e z a r, Y. Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi. Istanbul, 1986, 27-71; Kitabu Meslihi'l-Müslimin ve Menafi'i'l-Mü'minin. Cevirisi ve değerlendirilmesi Prof. Dr. Y. Yücel. Ankara, 1981, passim.
355 **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
356 К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската, с. 79.

погроми[357]. Налице са всички основания да се допусне, че някакви извънредни ситуации се стоварват върху населението, засягайки еднакво двете религиозни общности в района. Данните в *Таблица 19* подходящо разкриват огромни размери на демографското сътресение, предизвикано от извънредните обстоятелства. На практика през въпросния период **цялото население** на *казата* намалява с пъти и това връща демографското развитие тук към равнища от XV век. За да се разбере истинският размер на злощастието, сполетяло неврокопчани, предлагам едно сравнително наблюдение върху измененията на броя жители в десет населени места, разположени в различните пространствени зони на *казата*. Обръщам внимание, че се сравняват нива, постигнати в период на демографски подем (първата половина на XVI век), със състоянието на демографска криза в Неврокопско, отбелязала своя връх през 20-те години на XVIII век.

Таблица 19
Брой на данъкоплатците в някои населени места на казата Неврокоп през 1530 и 1723 г.

Населено място	Данъкоплатци християни 1530 г.			Данъкоплатци мюсюлмани 1530 г.		Данъкоплатци* 1723 г.	
	дом.	Неж.	Вд.	дом.	неж.	християни	мюсюлмани
Неврокоп	381	43	71	295	52	55	268
Мусомища	135	12	45	46	52	41	78
Садово	112	10	17	28	9	4	19
Брезница	214	24	30	9	-	-	87
Вълкосел	159	37	12	16	9	-	70
Слащен	70	6	6	35	25	-	48
Белотинци	184	18	9	6	3	30	1
Гайтаниново	108	10	9	3	1	7	-
Гърмен	246	45	15	26	19	36	-
Елис	1	1	-	210	122	-	82

* В бройката са включени главите на домакинства, неженените и вдовиците

Общо християни и мюсюлмани през 1530 г. 2996
Общо християни и мюсюлмани през 1723 г. 826
Промяна -363%

Дори да подложим на сравнение показателите на всички селища в *казата*, то процентът едва ли ще се промени съществено[358]. Някому може да се стори, че тази операция изглежда лишена от основания - съпоставят се ситуации, твърде отдалечени една от друга във времето. Начинанието обаче си заслужава труда най-малкото заради това, че демонстрира огромното влияние на средата върху демографските процеси

[357] Вж. **Втора глава**, *Смисълът на историографските митове за ислямизацията*.
[358] Срв. напр. данните от *Таблици 18* и *19*.

в прединдустриалната епоха. Очевидно втората половина на XV - XVI век предлага благоприятни перспективи пред демографското развитие на нашия район, щом като за по-малко от сто години населението му нараства неколкократно. Само Неврокоп и околните селата от котловината увеличават жителския си състав над пет пъти, което е забележително за един планински район. По-малко, но отново в пъти, нараства населението в по-високите зони. Вече дискутирахме какви са вероятните причини за демографския ръст в Неврокопско. Трябва само да се подчертае, че успоредно с бързото увеличаване на населението протича и също толкова интензивен процес на религиозно обръщенство, довел до формирането на *ранното мнозинство* от последователи на исляма.

Комплекс от причини предизвикват демографски застой и криза в Западните Родопи с Поместието от средата на XVII век нататък. Войните, влошаването на стопанската среда, извънредното увеличаване на данъчната преса са фактори с всеобщо действие, причинили демографски спад в османските владения на Балканите през този период. Из всички райони се наблюдават и специфични развития, които подсилват действието на основните причини. За такива съобщава неврокопския кадия през 1723 г. в изложение до столицата по повод изготвянето на нов регистър за събиране на *авариза*. Кадията обръща внимание на властта, че "повечето от нашите села са разположени в планински и каменисти местности, а поземлените участъци в много случаи не са подходящи за земеделска дейност. Освен това, през 1110 [10. VII. 1698 - 28. VI. 1699] и 1130 [5. XII. 1717 - 23. XI. 1718] години, повечето от нашите села ги сполетя страшна чума, много от хората пък се пръснаха по други места заради [преминаващите през казата военни] походи. Така че по никакъв начин не можем да съберем сили за [плащането] на 815 и 1/2 *ханета*"[359].

По повод това изложение на кадията се налага да напомня, че от Централното финансово ведомство веднъж вече са намалили *ханетата* от 1200 на 800 - цяла 1/3, което съвсем не е малко и говори за сериозно положение в *казата* през военните години. Изложението на кадията е от 1723 г., което ще рече, че нови беди се стоварват върху района, тъй че неврокопската *рая* вече не е в състояние да изплаща и така намалените *ханета*. Този път нещастието идва като чума и преминаващ през района османски аскер в боен поход.

Чумата е постоянен спътник на хората от онази епоха, но във високопланинските места тя се явява по-рядко. Все пак районът изглежда достатъчно застрашен откъм Беломорието със Солун, където тази болест е доста чест гостенин[360]. Изглежда недоимъкът на военните времена и придвижването на войски през района донасят между 1699 и 1718 г. чумата на два пъти.

[359] **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
[360] P a n z a c, D. La peste dans l'Empire Ottoman 1700-1850. Leuven, 1985, p. 198 etc.

Неврокопският кадия съобщава и за още едно, не по-малко страшно бедствие - преминаването през района на османската армия на път към бойните полета. Централната власт е наясно какви поражения предизвиква движението на нейния аскер и затова не оспорва доводите на *кадията* за тежкото състояние в неговия район. От столицата дори му отправят предупреждение да сложи край на развихрилото се в *казата* мародерство: "Разпръснатата от военните действия *рая*, след като се върне, заварва имуществото си разграбено от [останалото на място] население на *казата*. Ограбената по този начин *рая* не може да се издължава на държавата. Да се забранят и да не се допускат повече такива насилия..."[361] За кой поход става дума в нашия случай?

По силата на Карловацкия мирен договор от 1699 г. османците губят Морея (Пелопонес), където се настаняват венецианците. Новите господари третират местното православно население като покорен народ и правят опити да му наложат католическия ритуал. Това отблъсва гърците от техните "освободители", дори някои от водачите им минават на страната на османците[362].

Султан Ахмед III (1703-1730) следи развитието на ситуацията и през 1715 г. предприема военна кампания срещу венецианците в Морея. Лично владетелят оглавява похода, чиито основни сили трябва да прекосят Родопите през Батак - Доспат до Неврокопското поле и оттам, спускайки се на юг към Серес, да излязат в Беломорието. В началото на юли султанът с армията си стига Доспат. Пътят към Неврокоп и Серес се оказва труден за придвижване и е издадена заповед да се съберат 500 работници от района и с денонощна работа да разчистят трасето. До 22 юли трябвало да стигнат Неврокоп, а до 27 същия месец - Серес. *Раята* обаче не си вършела работата както трябва, мнозина се разбягали, та се наложило да бъдат събрани допълнително хора от съседните райони[363].

По всички личи, че нещата не свършват с това. Според тогавашната практика изглежда доста от местните люде са принудени да следват обоза със собствен добитък и каруци, а местните мюсюлмани пък са свикани направо под знамената. Че нещата се развили по този начин подсказва регистърът за неврокопския *авариз* от 1723 г. По неговите страници са записани ранени мъже, а селата са пълни с овдовели мюсюлманки - точно като след военни действия. А повсеместните бягства, които записва регистраторът, не ще да са предизвикани само от седмица-две принудителен труд за ремонт на пътищата. Нова вълна от бягства предизвиква появата на чума през 1718 г. Тогава изглежда бяга населението на цели села. Развихрилото се мародерство довършва делото на чумата: страниците на регистъра изобилстват с данни за изоставени и порутени имоти, а четири селища са отбелязани като "запустели и разрушени"[364].

[361] **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
[362] Д и м и т р о в, Стр. Кр. М а н ч е в. История на балканските народи XV - XIX век. С., 1971, с. 106.
[363] Ц в е т к о в а, Б. Извънредни данъци и държавни повинности в българските земи под турска власт. С., 1958, с. 158, 188.
[364] **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.

В такива условия протича заключителният етап от развитието на ислямизационния процес в *казата* Неврокоп. Към 20-те години на XVIII век в една голяма група села (повечето са от Неврокопския Чеч), религиозното обръщенство вече е приключило напълно - българското население там изцяло принадлежи на исляма като закономерен резултат от предългия ход на процеса. В рамките на *казата* като цяло обаче все още върви формирането на *късното мнозинство* от мюсюлманско население. Демографското сътресение значително променя количествените показатели и на двете религиозни групи, но за нас в случая е по-важно, че близо 2/3 от населените места в *казата* - естественото място за развитие на религиозната трансформация, са мюсюлмански или смесени. Бягствата и чумата значително стопяват жителския състав, но сред оцелелите люде мюсюлманите остават мнозинство, представяйки върху фона на демографския срив резултата от приключващата вече ислямизация в района.

В числово изражение този резултат изглежда така: през 1723 г. в 101 селища на *казата* са регистрирани общо 3508 души платци на *авариз* - глави на домакинства, неженени и вдовици. Вън от регистъра остават 9 рударски и *вакъфски* села - освободени от този данък, тъй че за тях не разполагаме с данни и те отпадат от изчислението. (Трябва само да се има предвид, че въпросните населени места през целия османски период запазват предимно християнския си облик). От нашите 3508 души платци на *авариз* мюсюлманите са 2938 или 80.6%, а християните - 570, съответно 19.4%.

Въз основа на тези изходни данни не се наемам да пресметна общия брой на населението в *казата* и оттам - числеността на отделните конфесионални групи. Регистърът от 1723 г. не съобщава конкретно кои от записаните мъже са глави на домакинства и кои принадлежат към групата на неженените. При това демографската ситуация изглежда достатъчно сложна, за да бъде извлечен представителен показател за средната численост на неврокопското домакинство. При все това броят на данъкоплатците дава възможност за някои заключения. Преди всичко заслужава да се отбележи обстоятелството, че в мюсюлманската общност от този период не се наблюдават случаи на т.нар. "религиозно раздвоени фамилии", ще рече, глава на домакинство мюсюлманин, а останалите членове на фамилията - със запазена християнска принадлежност[365]. Без колебание може да се приеме тогава, че всеки записан в регистъра правоверен данъкоплатец е свързан с изцяло принадлежаща към исляма семейна среда. Косвено доказателство е големият брой вдовици, записани като "дъщери на Абдуллах" (мюсюлманки от първо поколение). Можем да заключим тогава, че омъжването на немюсюлманка за мюсюлманин вече без изключение води до ислямизация, както и влизането на мъжа в исляма непосредствено приключва с обръщенство на всички членове на фамилията. В тази връзка да си припомним, че на този етап мюсюлманската общност

[365] Вж. по-горе, 2. *Ранните последователи*.

вече гледа сериозно върху въпроса за верската мотивация и поведението на конвертитите и изисква от тях категорично разграничаване от довчерашната религиозна среда[366]. Това вече дава основание по-уверено да се допусне, че 80.6% данъкоплатци мюсюлмани в Неврокопско до голяма степен означава и също такъв дял мюсюлманско население в тази *каза*.

Върнем ли се сега към наблюденията на Р. Булиет ще видим, че според този автор заключителният етап на ислямизационния процес в даден район е свързан с формирането на т.нар. *късно мнозинство* от мюсюлмани, което обхваща в себе си 84% от цялото население. Данните от нашия регистър за *авариза* показват, че към 1723 г. ситуацията в Неврокопско с долината на р. Места ако не съвсем, то поне доста плътно се приближава до изчисления от Булиет показател. Всъщност този изследвач отбелязва, че ислямизацията може да се приеме за приключила, дори ако 10-20% от местното население остане вън от исляма[367].

По всичко личи, че обръщенският процес в Неврокопско **приключва** на етапа *късно мнозинство*. Началото на XVIII век заварва пространството на *казата* максимално овладяно от исляма - 2/3 от селищата с тяхното население принадлежат към господстващата религия. Оттук нататък проточилият се две столетия и половина процес постепенно ще затихва. Видяхме, че това става в усложнена политико-икономическа среда, където мотивите на социалното обръщенство губят своите основания. Същевременно религиозната трансформация в района вече има предълга история, в хода на която голяма част от мюсюлманската общност остава с поколения далеч от времето на първоначалното обръщенство. Може да се предположи, че връзките на такива хора с предишното религиозно битие вече не само са изтънели, но и прекъснати. За това помага окончателно преструктурираното духовно пространство, покрито от плътна мрежа мюсюлмански храмове и многобройни служители на култа.

Макар че мястото на християнството в това пространство е максимално свито (четирима свещеника в целия район), "мюсюлманската проповед" се оказва безсилна да привлече силно намалелите в района друговерци. Забележително е, че през 60-те - 90-те години на XIX век С. Веркович и В. Кънчов отбелязват като християнски или пък смесени с мюсюлмани все същите 37 неврокопски селища, описани като смесени още в *авариз* регистъра от 1723 г.[368] Следователно, скоро след тази регистрация затихващият вече ислямизационен процес съвсем спира.

Заключителният етап на обръщенството протича из селищата със "смесено" население, където слабият приток от нови мюсюлмани формира групата *закъснели последователи* на исляма. Към 1723 г. тя включва 159 глави на домакинства и 92 вдовици, отбелязани в регистъра като синове и дъщери на Абдуллах. Изглежда, че доста от овдовелите жени

366 Вж. М и н к о в, А. Цит. съч. Срв. Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в., 293-301.
367 B u l l i e t, R. W. Цит. съч., 33-42, 49-62.
368 В е р к о в и ч, С. Топографическо-этнографский очерк Македонии, 67-88; К ъ н ч о в, В. Етнография и статистика, 193-196.

минават в исляма след брак с мюсюлманин - из села, където ислямизацията е приключила отдавна, единствените "Абдулласи" са тъкмо вдовиците[369]. Същевременно от 159 мъже "Абдулласи" 18 принадлежат към "класата на военните" - 4-ма *спахии* на *тимар*, а останалите са в различните формирования на еничерския корпус. Сега дойде времето специално да се занимаем с неврокопското еничерство, тъй като едва в регистъра от 1723 г. са налице достатъчно представителни данни за него. По всичко личи обаче, че тази структура се появява доста по-рано в живота на планината и нейната роля е значителна.

Постъпването на служба в еничерския корпус е един от доказаните с многобройни османски извори и подробно изследвани мотиви за приемане на исляма от балкански християни[370]. Всъщност вече имах възможност да подчертая, че еничерството може да се разглежда едновременно като **причина** за ислямизация (принудително събиране на младежи чрез данъка *девширме*), и като **мотив** за доброволно обръщенство, отразен в молбите за встъпване в исляма от втората половина на XVII век нататък[371]. Следователно това са два от вариантите за обсъждане масовата поява на еничери из неврокопските села.

Събирането на *девширме* със сигурност вкарва много неврокопски християни в исляма и еничерството. Но през най-активния период на облагане с този данък - втората половина на XV - XVI век, изворите не съобщават за еничерско присъствие в планинския град, да не говорим за селата... Същевременно наблюденията отдавна разкриха, че еничерите не пребивават единствено в столицата и Одрин. Обратно, от най-ранно време те са пръснати по крепостните гарнизони, големите градове, дори се появяват из селските райони като владелци на тимари[372]. Ала Родопският масив не присъства в османските стратегически планове и няма защо елитните части на империята да се появят тук, поне през XV - XVI век. Налага се тогава да заключим, че през този период Неврокопско, както и целите османски Балкани, е район за събиране на *девширме*, но не е от местата за разквартируване на еничерски части.

Многобройното еничерско присъствие из неврокопските села, което се наблюдава в регистъра от 1723 г., трябва да има някакво друго обяснение. Дали пък то не е свързано с разпространилата се през втората половина на XVII век практика на личните молби за приемане на

---

369 **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873, селата Пиребойне, Русикова, Вълкосел, Осениче, Ракищани, Лозне и др.

370 Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, 98-249; Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт. XV - XVIII век, 131-132, 156-158; Р а д у ш е в, Евг. Някои черти от структурата на османското общество през XVIII век (към оценката на "Паисиевия век"). - В: Studia in Honorem Professoris Verae Mutafcieva. С., 2001, 306-311; M i n k o v, A. Conversion to Islam as Reflected in *Kisve Bahası* Petitions: an Aspect of Ottoman Social Life in the Balkans, 91-103, 231-262; М и н к о в, А. Цит. съч.

371 Вж. **Втора глава**, *Субект-обект на ислямизацията. Причини и мотиви за преминаване към исляма*.

372 Г е о р г и е в а, Цв. Еничарите в българските земи. С., 1988, 130-152; H a m m e r, J. v. Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Bd. II, Wien, 1815, 193-195; D j e v a d B e y, A. Etat Militaire Ottoman depuis la fondation de l'Empire jusqu'a nos jours. Livre premier. Les Janissaires. Paris, 1882, 163-171; U z u n ç a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları. Cilt I-II, Ankara, 1984, passim.

исляма, чрез които много от обръщенците настояват за място в еничерските редове? Последните наблюдения върху тази документация обаче показват, че вариантът с молбите е използван от сравнително тесен кръг хора, добрали се до столицата, за да изложат направо пред органите на централната власт своите желания[373].

В предходната част на изложението допуснах и възможността произходът на родопските еничери да е свързан с известното "босненско изключение". Напомням, че според него султан Мехмед II скоро след завладяването на Босна разрешава при еничерите да постъпват и *сюннетлии*, сиреч обрязани младежи, синове на приелите наскоро исляма босненци. Изключението се разпростира и върху албанците мюсюлмани[374]. С това нещата сякаш се изясняват. Напредналият процес на ислямизация в Родопите стеснява полето за действие на данъка *девширме*, но не намалява притока на местни хора към еничерските казарми, където вече отиват синовете на местните обръщенци. Неясно защо обаче бойците са оставени по родните си места, тъй че родопските села се напълват с еничери. Освен това видяхме, че регистърът от 1723 г. съобщава за "синове на Абдуллах" сред селското еничерство... Значи "босненското изключение" не е единственото обяснение. Изглежда трябва да приемем, че към началото на XVIII век, когато еничерски данък се събира само в изключителни случаи[375], религиозното отстъпничество се превръща в залог за ония родопчани, които се стремят към служба в корпуса. Това несъмнено е и един от пътищата за формиране на *късното мнозинство* от мюсюлмани в казата.

Тук може да се възрази, че съвсем не е задължително неврокопските еничери да са местни хора. Защо пък да не са бойци от поделения, изпратени временно на провинциална служба, което е една утвърдена стара практика[376]? Добре известно е обаче, че по силата на такава служба еничерите попадат в крепостните гарнизони на големите градове, където съчетават преките си задължения с неприсъщи на военния човек дей-

---

373 Д и м и т р о в, Стр. Предговор. - В: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX век, 17-19; M i n k o v, A. Conversion to Islam as Reflected in *Kisve Bahası* Petitions: an Aspect of Ottoman Social Life in the Balkans, 220-231, 250-269. А. Минков убедено твърди, че влизането в исляма чрез подаване на молби с оглед домогването до еничерска служба или други облаги, е най-характерно за периода 1670 - 1730 г. По онова време процедурата около молбите е рутинна операция в дворцовите канцеларии, сиреч, вече е институционализирана практика. Авторът изглежда напълно прав относно канцеларско-административната страна на въпроса и причините, наложили тъкмо такъв ред., Но е нужно да се отбележи, че феноменът "приемане на исляма срещу еничерска служба" се наблюдава доста преди този период, въпреки че все още не е формализиран във вида на молбите. Османската историопис например съобщава следния епизод: "...на празника по случай обрязването на наследника на султан Мурад хан [Мурад III, 1574-1595] се явили няколко синове на неверници и на онези, които станали мюсюлмани, били предложени служби като награда...Те не се съгласили и помолили за следното: "Запишете всички данни за нашата външност така, както това се върши при събирането на данъка *девширме* и ни зачислете при *аджеми огланите* [младежи, обучавани за еничери] с надница 1 *акче* на ден...". Вж. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. Превод и съст. И. Петросян. Москва, 1987, с. 65.

374 Вж. **Втора глава**, *Субект-обект на ислямизацията. Причини и мотиви за преминаване към исляма*. Срв. U z u n c a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları. Cilt I, p. 18; Ж е л я з к о в а, А. Цит. съч., 131-132; M a t k o v s k i, A. Prilog pitanju devsirme. - Prilozi za orientalnu filologiju, Sarajevo, 1969, No 14-15, 276-277.

375 U z u n c a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Tarihi. Cilt IV, birinci bolum, Ankara, 1988, p. 41.

376 Вж. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи, с. 138; U z u n c a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları. Cilt I, p. 324.

ности като търговията и занаятчийството. Така с времето те трайно се инфилтрират в стопанския живот на градовете[377].

По всички личи, че неврокопските еничери са хора на селския живот, здраво свързани със земята. Почти всички владеят поземлени участъци не по-големи от 1/2 - 1 *чифт*. Изключено е да се приеме, че това е характерното за XVIII век създаване на еничерски чифлици върху заграбена *мирийска* земя, макар че тук-там се срещат неколцина подобни владения на бойци от самия Неврокоп. За разлика от градските *оджаклии* селските им събратя притежават парцели, които по нищо не се различават от едно средно по размер *раетско* стопанство, обработвано със силите на своя владелец[378].

Същевременно не бива да се пропуща, че попадналите в корпуса неврокопски селяни, благодарение на редовната еничерска заплата, формират заможния слой в своята среда. Те са хората, които имат възможност да се снабдят със земя в един район, където тя по принцип не стига и цената й е висока. В нашия регистър веднага се забелязва, че твърде малко хора по селата, вън от еничерите, притежават обработваеми участъци. В доклада на неврокопския *кадия* до столицата по този повод се казва: "... жителите на града [Неврокоп] не притежават земя и повечето са бедни..., нашите села са разположени в планински и каменисти местности, а поземлените участъци в много случаи не са подходящи за земеделска дейност"[379]. На този фон неврокопските селски еничери изпъкват като един вид стопански и обществен елит на този затънтен планински край.

Дали тази ситуация е изключение в османската действителност? Присъствието на еничери из провинциите отдавна не учудва изследвачите, но все пак сме свикнали да откриваме тези хора като търговци, занаятчии, лихвари, събирачи на данъци по градовете и като чифликчии из селските райони. Обстоятелството, че османският кадастър описва и земеделци с еничерско звание по селата наред с местната *рая*, говори, че тук няма нищо необикновено. Такива ситуации би трябвало да съществуват и по други места из османските владения на Балканите.

Идва наум, че е възможно да се натъкнем на подобна картина някъде из Босна или Албанските планини. Достъпната ми изворова база не позволи да проверя дали това е така. Наблюденията върху постъпленията на копия от регистри от Истанбулския архив обаче дадоха някои интересни резултати. Оказа се, че ситуация, съвсем същата, както в неврокопските села, съществува в регистър за събирането на *авариза* в Шуменско и Търговищко през 1642 г.[380] Налага се да видим какво по-точно става там.

Всъщност изворът предлага един характерен изглед на този район, в който се откриват много общи черти със Западните Родопи. На първо време и тук се изправяме пред мощна тюркомюсюлманска колонизация.

---

377 Г е о р г и е в а, Ц. Еничарите в българските земи, 119-132.
378 Срв. I n a l c ı k, H. The *cift-hane* system: the organization of the Ottoman rural society. - In: An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914. H. Inalcık, D. Quataert ed. Cambridge, 1994, 133-143.
379 **Приложение**, BOA, Mevkufat Kalemi 2873.
380 Вж. BOA, TD 771. Срв. Р а д у ш е в, Евг., Р. К о в а ч е в. Опис на регистри от Истанбулския османски архив, 42-43.

Разликата е, че в Родопите тя е свързана с миграционната паша, т.е. има сезонен, а не постоянен характер. Шуменският и Търговищкият край пък е пълен с малките селца и махали на азиатски колонисти с характерни за *юрушката* традиция селищни названия[381]. Старите селища се отличават не само със запазените си българославянски имена, но и по това, че в мнозинството си са смесени с християни и мюсюлмани. Тъкмо из такива "смесени" села, ще рече - **единствено в рамките на традиционната българска селищна мрежа**, се наблюдава изобилие от селски еничери[382].

Тук съвпадението с "родопската ситуация" е пълно. Да не пропусна и това, че към датата на регистрация във въпросните села тече мощен ислямизационен процес, на който в голяма степен се дължи тяхната "смесеност". И още едно съвпадение се набива в очи. Тук също селските еничери повсеместно владеят дребни участъци обработваема земя[383]. И тук може да се срещнат отделни еничерски имения, специално отбелязани като *чифлици*. Собствениците им обикновено принадлежат към командния състав в града или пък са лица, пенсионирани от началнически длъжности в корпуса[384].

Продължим ли със съвпаденията ще открием, че в селата и на двата района освен редовите еничери има записани и бойци от гвардейската конница (Шестте полка). По правило техният брой е значително по-малък в общата еничерска маса. Но съществуват и някои различия. Регистърът от 1642 г. стриктно отбелязва т.нар. *кул-оглу* - еничерските синове. Нататък ще разберем защо те липсват от по-късните регистрации. Сега да се занимаем по-конкретно с причините, довели еничерската поява из селата.

Добре известно е, че в първите десетилетия на XVII в. османската държава навлиза в трайна вътрешнополитическа криза. Поредица съвременни османски политически писатели изтъкват най-разнообразни причини за бързо влошаващата се обстановка, но всички единогласно твърдят, че зад целия безпорядък в държавните дела стои еничерският корпус. Причината била, че е изоставен "старият ред" на *оджака*, бойците намирали всевъзможни начини да кръшкат от поход, занимавали се с всичко друго, но не и с военните си задължения...[385] Тогавашните наблюдатели са единодушни, че държавата ще се оправи, щом намалее броят на еничерите (всички дружно твърдят, че след Сюлейман I числеността на корпуса

---

381 За нея вж. у G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan, 146-149.

382 Вж. в **Приложение**, TD 771 описите на няколко най-характерни села в Шуменско и Търговищко.

383 Впрочем християнската *рая* на тези села е описана, без да се съобщава за земя в нейно владение. Това далеч не означава че тя е безземлена, а тъкмо обратното. В този край с благоприятни природоклиматични дадености и достатъчно площи за земеделска дейност всеки селянин притежава своето *раетско* стопанство. Това непосредствено го превръща в пълноценен платец на *авариз* и като такъв той е описан в регистъра. Селските еничери принадлежат към т.нар. "класа на военните" (*аскери*), които поемат част от задълженията на населеното място по *авариза*, **само ако получават допълнителен доход към еничерската си заплата**. Такъв доход в нашия случай осигурява земеделската дейност и затова, макар и еничери, тези хора са включени в данъчната регистрация с количеството земя в тяхно владение. В такъв смисъл еничерското домакинство не се различава от производителните домакинства на обикновената *рая*. Това всъщност е описаната от Х. Иналджък система "*чифт-хане*", която формира фундамента на османската фискална система. Вж. **Приложение**, BOA, TD 771. Срв. I n a l c i k, H. The *cift-hane* system: the organization of the Ottoman rural society, 133-143.

384 Вж. напр. BOA, TD 771, fol. 205, с. Равна

385 Kitabu Meslihi'l-Müslimin ve Menafi'i'l-Mü'minin, 45-55. Вж. също Kitab-i Müstetab. Yayınlayan: Y. Yücel. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınlarından, No 216. Ankara, 1974, passim.

набъбнала неоправдано много), и като се забрани намесата им в управлението[386]. Същевременно османските "политолози" отбелязват с тревога, че в еничерските редове се появяват "много чужденци". Те проникват по линия на *девширмето*, което вкарва в корпуса момчета, несъответни на изискванията. Отделно от това много хора, нямащи нищо общо с военната служба, се снабдяват с еничерско звание "по втория начин".

Тази тема е широко експлоатирана в проучванията върху османския "постклассически" период. Изследвачите единодушно заключават, че затвореният военно-професионален характер на еничерския корпус се съхранява най-много докъм последната четвърт на XVI век, след което настъпват промените. Те се изразяват във навлизането на бойците в различни сфери на стопанската дейност, нараства ролята на корпуса в столичните политически борби с пагубни за държавата последици. А междувременно еничерската боеспособност катастрофално пада...

Но към всичко това могат да се изкажат и някои възражения. Например, че още по времето, когато трябва да цари "старият ред", еничерството се занимава с търговия, лихварство и създава чифлишки стопанства[387], но тогава това никому не прави впечатление. Относно намесата на *оджака* в политическите борби пък стига да си спомним как още преди завладяването на Константинопол великият везир Чандарлъ Халил паша подстрекава еничерите срещу младия султан Мехмед II[388]. Подсещам за тези неща, защото ще си позволя да предложа по-различно тълкуване на някои съобщения в османските политически съчинения.

Еничерските безобразия съпътстват целия "класически период", но през него корпусът се развива общо взето според установените правила, т.е. спазва се "старият ред". Той е нарушен не толкова от некачествени набори и проникване на "чужди елементи" сред еничерите, колкото от една привилегия - завоевание на самите бойци: през управлението на султан Селим II (1566-1574) те "си изпросват" правото да създават семейства, а след смъртта на великия везир Соколлу Мехмед паша през 1579 г. се решава синовете им да бъдат зачислявани в *оджака*[389]. Така се появява категорията *кул-оглу* - еничерски синове на служба в корпуса. Оттук насетне *девширмето* постепенно губи смисъл като от него най-малко интерес имат самите еничери, загрижени за уреждане на потомството в редиците на *оджака*[390].

Набирането на момчета от християнската *рая* запада и по друга една причина: налага се практика срещу подкуп главнокомандващите да назначават в *оджака* младежи от тюркския етнос като *еничерски чираци*. Тази но-

386 Y ü c e l, Y. Osmanlı Devletindeki Bozuklukları Giderme Çabaları. - In: Kitabu Meslihi'l-Müslimin ve Menafi'i'l-Mü'minin, p. 5 etc. Същият. Osmanlı Imparatorluğunda Desentralizasyona (Adem-i Merkrziyet) Dair Genel Gözlemeler. - Belleten, Cilt XXXVIII, Sayı 152.
387 A k d a ğ, M. Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası. Ankara, 1975, 61-68.
388 I n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar. Ankara, 1954, 97-98, 116-117.
389 Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи, с. 67; W r i g h t, W. L. The Book of Counsel. Ottoman Statecraft. Princeton, 1935, p. 39.
390 Едно от настоятелните искания на еничерите е властта да прекрати събирането на *девширме*, а в редовете на *оджака* да постъпват само техните потомци. Вж. Г е о р г и е в а, Цв. Еничерите по българските земи, с. 75.

ва категория е посрещната с неодобрение и тогава еничерството изведнъж се сеща за предимствата на *девширмето*. Еничерският хронист отбелязва в тази връзка: "Регистрите се напълниха с назначени *чираци*... и така се откри път за проникване на турци в средите на еничерите. Събирането на момчета стана ненужно и именно това разстрои *девширмето*... Безполезно е да се очаква от корпуса прояви на доблест, след като в него вече са проникнали турци. Ако *чираците* бъдат разгонени и се върне събирането на момчета чрез *девширме*, то победите навсякъде ще бъдат предрешени..."[391].

Тия затруднения около еничерския данък карат някои наблюдатели да считат, че около средата на XVII век османците вече не събират деца от християнската си *рая*. Всъщност набори се провеждат само в случаи на остра нужда от военна сила. Ала властта открива начина да се поддържа някаква реална бойна готовност на корпуса, за да не разчита единствено на съмнителните качества и численост на столичните подразделения. Така започва набиране на еничери "по местоживеене", сиреч из ония селски райони в Румелия, обхванати от ислямизационния процес. Освен вече преминали към исляма местни люде и синовете им, в корпуса попадат и онези, които се решават на религиозно отстъпничество срещу еничерско звание.

Струва ми се, че това обяснява еничерското многолюдие из Шуменските и Търговищките села. Съвсем ясно е, че формирането на *ранното мнозинство* от последователи на исляма в този район протича в първите десетилетия на XVII век[392] (още едно съвпадение с Неврокопско). Само че изобилието на обръщенци по селата не е следствие от настаняване на еничери отвън, които дават първоначален тласък на процеса. Обратно, еничерството навлиза в една среда, където ислямът вече е постигнал първоначален успех, превръщайки се в допълнителен стимул за местната земеделска *рая* по пътя на религиозното отстъпничество.

Същевременно, появата на тази ситуация в кадастъра подсказва, че властта се връща към началата в "стария ред". По-скоро натискът на столичните еничери за ограничаване на *девширмето* предизвиква набирането на попълнения да става из провинциите. Така се избягва конфликтът със столичния еничерски елит като същевременно е спазен основният принцип на *девширмето*: за еничери да се набират младежи от "неверническата *рая*", т.е. християнско земеделско население, а не градски чада - "хора занаятчии, видели много от живота"[393]. Обстоятелството, че из селата тече обръщенски процес само облекчава нещата, може би дори е задължително условие за такова производство на еничери (затова допуснах, че подобна картина би трябвало да се наблюдава преди всичко в Босна и Албания).

По всичко личи, че потомство на "селските" еничери е подведено към някакъв статут. Те повсеместно присъстват в данъчните регистрации, но изрично са отбелязани като *кул-оглу* - очевидно званието "еничерски

391 Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи, с. 60.
392 Вж. в **Приложение**, TD 771, съотношението новомюсюлмани - християнско население по селата.
393 Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи, с. 65.

син" носи данъчни преференции. В столицата синовете **са зачислени на заплата**, която получават от мига на постъпването им в *аджемиогланския* корпус, т.е. при младежите, събрани по силата на *девширмето*. Според изворите от първото десетилетие на XVII век във ведомостите на този корпус фигурирали дори малки деца[394]. При положение, че някъде през 70-те - 80-те години на предходното столетие *оджаклиите* си уреждат разрешение да се женят, а потомството да записват в еничерските редове, то излиза, че привилегията "заплата от хазната" е издействана още за **първото поколение** еничерски синчета. Следователно застоят в *девширмето* трябва да бъде отнесен към самото начало на XVII век, когато столичните бойци вече не гледат с добро око на еничерския данък и при всички случаи оказват натиск върху властта ако не да го прекрати, то поне да разреди наборите. Непосредствено след това ще да е започнало записването на еничери по селата, а към 30-те - 40-те години на века в регистрите вече се появяват и техните синове - селските *кул-оглу*.

Статутът на тези потомци дори не се приближава до този на привилегированите столични синове. Те по-скоро наподобяват нещо като "кандидат-еничери". В продължение на няколко години участват в походите на доброволни начала, след което ги записват в еничерските списъци, но без заплата. Още известно време те участват в походния строй на войската без заплата, докато най-сетне не ги назначат на редовно място в корпуса със съответното възнаграждение[395]. Затова тези *кул-оглу* въобще не присъстват във финансовите разчети на хазната (за разлика от столичните им събратя[396]), но затова пък из селата те представляват т.нар. класа на военните (*аскери*), което им осигурява привилегирован статут пред фискалните органи.

Такива разсъждения предизвиква ситуацията в Шуменско и Търговищко, отразена в регистрацията от 40-те години на XVII век. Този материал ме изкушава да допусна две неща. Първо, че в Делиормана, Тузлука и Герлово разпространението на исляма следва общо взето същата логика, каквато се забелязва и в Родопите[397]. Допускам обаче, че разпространението на исляма сред българите в Неврокопско и долината на р. Места е започнало по-рано, отколкото в североизточните български земи. Но, и това вече е второто, появата на местни еничери в двата селски района става по едно и също време. Обстоятелството, което предизвиква **сходното развитие** на ситуациите в тези две, отдалечени една от друга части на българското пространство, е развитието на обръщенски процес там. Така пред централната власт се разкрива резерв, чрез който да поддържа многоброен еничерски състав, ограничавайки, под натиска на столичните *оджаклии*, събирането на еничерски данък. Всъщност това, което преследва *девширмето* - да произведе от християни мюсюл-

[394] Пак там, с. 67. Срв. П е т р о с я н, И. Введение. - В: Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи, 14-15.
[395] U z u n c a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Tarihi. Cilt III, p. 277.
[396] Eyubi Efendi Kanunnamesi. Yayına hazırlayan: prof. dr. A. Özcan. Istanbul, 1994, p. 33, 40,
[397] Срв. в **Приложение** TD 771 с TD 403.

мани, вече се е случило в хода на разпространението на исляма из тези райони. За властта остава задачата да създаде такава организация, щото да превърне част от обръщенците във воини на султана.

С голяма увереност може да се допусне, че "селските еничери" в Неврокопско се появяват някъде през първите десетилетията на XVII век, сиреч, при формиране на *ранното мнозинство* от последователи на исляма. Макар че засега не са известни извори, чрез които да наблюдаваме въздействието на еничерството върху религиозното поведение на родопчани през този период[398], то има достатъчно основания да се мисли, че службата в *оджака* мотивира много местни българи да преминат към исляма. Стотина години по-късно, когато в *казата* Неврокоп вече е формирано *късното мнозинство* от мюсюлмани и ислямизационният процес е на приключване, сред 240-те местни еничери 14 са новообръщенци - "синове на Абдуллах". Следователно, въпреки все по-неясния изход от военните кампании и всички опасности на бойната служба, еничерството продължава да е един от солидните мотиви на социалното обръщенство. Прекатегоризацията на неврокопските конвертити от мюсюлманска *рая* в *аскери* носи доста изгоди. На първо време иде редовната еничерска плата, която е от голямо значение за бюджета на неврокопчанина, живеещ в не особено благоприятна за стопанска дейност природна среда. И тъй като този вид еничери остават трайно свързани със земеделието, в тяхна полза работят предвидените за съсловието фискални преференции - военният човек не дължи нищичко по голямата група данъчни облагания върху земеделската продукция на *раята*. Само това стига щото местните еничери да бъдат причислени към провинциалния обществен елит. Така, още от появата на първите *оджаклии* из родопските села, те стават пример за своите земляци колко е изгодно да си мюсюлманин и то на държавна служба. По такъв начин еничерството става постоянен фактор в развитието на ислямизацията, дори и след прекратяването на *девширмето*.

Изглежда през XVIII век еничерите навлизат още по-плътно в живота на ислямизираната част от Родопите и се превръщат в една от емблемите на тукашната мюсюлманска общност. Наблюдателният О. Викенел съобщава следното: "Планините на Родопа, населени в по-голямата си част от фанатично мюсюлманско население, благоприятно разположено към каузата на еничерите, послужиха за убежище на тази страшна войска (по време на унищожаването на корпуса, бел. моя, Е.Р.). Организира се въоръжена съпротива. Тя трябваше да бъде укротена със сила. Гражданската война, конфискациите и опустошенията, които последваха, разориха богатите собственици и имаха за последица унищожаването на значителна част от животните, които бяха главното богатство на областта"[399].

398 Регистърът от 1642 г. разкрива как стоят нещата в Шуменско и Търговищко. Селските еничери в с. Хуйвен например са 10, от които четирима първо поколение мюсюлмани със служебното име "син на Абдуллах". В с. Разбойна от 9 еничери "Абдулласите" са 4 и т.н. Вж. пак там, TD 771.

399 Д е р и б е е в, Б. Огюст Викенел в Родопите. - Родопски сборник, V, 1993, 260-261.

Известно е, че ликвидирането на провинциалното еничерство през 1826 г. минава без особени затруднения за централната власт. Изключение прави Босна - един характерен район с мощна ислямизация, където на Портата й трябвали още години, за да се справи с местните *оджаклии*[400]. Викенел съобщава за бурни събития и в Родопите; той дори говори за "гражданска война", предизвикала повсеместни опустошения... Много е показателно дето властта среща затруднения в изкореняването на корпуса тъкмо в центровете на голямата ислямизация. Това разкрива колко надълбоко е навлязло еничерството в живота на поколенията конвертити, превръщайки се за много от тях в съдба и начин на живот.

* * *

Регистърът от 1723 г. е от голямо значение за проучване на ислямизацията в Родопите. Той документира закономерния завършек на един продължителен процес, започнал в средата на XV век, за да обхване през следващите две столетия и половина 2/3 от българските селища в Западните Родопи, склоновете на Източен Пирин и средното течение на р. Места. Документът разкрива приключването на тази впечатляваща с трайността и мащабите си религиозна трансформация на етапа *късно мнозинство*, когато над 80% от местното българско население вече принадлежи на исляма.

Оттук насетне процесът постепенно затихва. Отделните случаи на обръщенство (т.нар. *закъснели последователи*) не са в състояние да разширят пространството на исляма, тъй че в него да попаднат малкото останали християнски и смесени селища в района. Главната причина, щото в Неврокопския край да се съхранят отломки от християнството се таи в **изчерпаните възможности на социалното обръщенство**. В условията на тотално влошаваща се икономическа среда прекатегоризацията от християнска в мюсюлманска *рая* вече не носи особени предимства. В някои отношения мюсюлманите дори се оказват в по-неизгодна ситуация от "неверниците" - такова, да речем, е задължението на всички "правоверни" да участват в борбата срещу вътрешните и външните врагове на мюсюлманската империя, сиреч, да преследват хайдути и да участват в бойни походи.

Всъщност някои последни наблюдения върху т.нар. молби за доброволно приемане на исляма показват, че от 30-те години на XVIII век нататък интензивността на обръщенския процес намалява[401]. Видяхме, че този вид ислямизация е характерен за градската среда, но общата тенденция за спад на обръщенството личи не се само в молбите. В нашия регистър от 1723 г., отразяващ положението в един типично аграрен район, се забелязва не само нисък брой на конвертитите от първо поколение, но и оформяне на макар и тясно, но пък стабилно християнско пространство от 36 села, което, в крайна сметка, устоява на ислямизацията. От един

[400] Д и м и т р о в, Стр. Султан Махмуд II и краят на еничарите. С., 1993, 241-245.
[401] М и н к о в, А. Цит. съч.

регистър за събирането на *джизието* в Неврокопско през 1843 г. научаваме, че в същите тези села продължават да живеят християни[402]. Нещо повече, османският чиновник описва платци на *джизие* и в други 5 села, за които регистърът от 1723 г. съобщава, че са изцяло мюсюлмански. Следователно, в течение на XVIII век обръщенският процес постепенно замира, за да спре съвсем, а измененията в числеността на българомюсюлманската общност оттук насетне изцяло ще зависят от действието на демографските фактори. В условията на вече приключил ислямизационен процес същото важи и за християнското население в района. То нараства бързо, дори го виждаме да се появява обратно в някои селища, "превзети" през предходния период от исляма.

Това налага нашите наблюдения върху развитието на ислямизационния процес в Западните Родопи и долината на р. Места да приключат до 30-те години на XVIII век. Струва ми се, че в хода на разгледаните дотук етапи на религиозната трансформация животът на поколенията постепенно минава под сянката на онова, което социоантроположките изследвания наричат "дуална организация". Твърди се, че при нея общността - родова, племенна, етническа - по силата на най-разнообразни причини се оказва разделена на две, като оцелелите връзки варират от най-близко взаимодействие до прояви на враждебност, при което двата типа поведение обикновено се обединяват[403].

Разпространението на исляма сред родопските българи предопределя живота на поколенията в такъв контекст. Дотук се опитах да разгадая историческите основания на този процес, анализирайки го от различни ъгли, надавам се - ползотворни. По-нататъшните наблюдения вече ще трябва да навлязат в периметъра на етнологията, която е призвана да разкрие характера на отношенията между религиозно разделените индивиди в хода на съвместното им живеене.

402 BOA, ML. VRD. CMH. 210.
403 По въпроса вж. Л е в и-С т р о с, Кл. Структура на мита. С., 1996, 30-31, 41-43.

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ

В края на това изследване не бих искал читателят да остане с впечатление, че извършените дотук наблюдения и анализи са хронологически ограничени от наличните извори и някак ненадейно приключват там, където се изчерпват предпоставките за пълноценна работа с достатъчно източници. И сега са налице перспективи за едно по-нататъшно разширяване на изследваческия периметър според наличностите в домашния ни архив, пък и постоянно съществува възможност да се появят нови материали като резултат от продъл-жаващата обработка и разкриване на истанбулските архиви. Убеден съм обаче, че каквито и нови постъпления да влязат в оборот, те не ще променят очерталата се вече представа за същността на етнорелигиозните промени в Западните Родопи. Възможни са уплътнения в детайла, що се отнася до XVII век. Иначе вече е категорично ясно кога започва преминаването на местните българи в исляма, какъв характер носи то и кои са етапите на този продължителен процес.

Може би тук най-важното е, че разширената през последните години изворова база разкри немислими доскоро възможности за пълноценни наблюдения върху причинно-следствената обусловеност на ислямизацията. Структурният анализ на социално-икономическата, политическата и духовната среда в Неврокопско под османска власт изкара на преден план взаимовръзки, даващи основание, щото про-мените в религиозния живот на тамошните българи да бъдат дефинирани като процес на **социално обръщенство**, в смисъл на преминаване от една религиозно определена социална общност към друга. Струва ми се, че постигната цел на труда са разкритите исторически основания на този феномен тъкмо за Родопите. Само липсата на достатъчно извори попречи на досегашните изследвания да изолират белезите на социалното обръщенство и да разкрият логиката в неговото развитие. Това от своя страна за дълго предопредели наблюденията върху огромното разпространение на исляма в тази планина да се извършват предимно чрез сведения от легендарен произход.

През първите десетилетия на XVIII век ислямизационният процес в Неврокопско постепенно затихва, за да спре съвсем. Изворите от този период не оставят съмнение около това. Причината изглежда една: политико-икономическата криза, обхванала османското общество в края на предходното столетие с трайна тенденция към задълбочава-

не. Променящите се условия обезсмислят ефективите на социалното обръщенство, мотивирали доскоро много българи да дирят решение на екзистенциалните си проблеми според правилата на едно общество, изградено върху религиозната дискриминация. Тук логично се затваря големият предметно-тематичен кръг на изследването. В него попаднаха възможно най-широк набор от проблеми, свързани с демографските процеси и религиозната трансформация към ислям в Западните Родопи и Поместието под османска власт. Видяхме как в един продължителен исторически период от две столетия и половина религиозната картина в този край постепенно се променя в полза на исляма, докато етническата му характеристика остава все същата.

Мощният ислямизационен процес в Централните и Западните Родопи е обективен резултат от цялото развитие на една част от българското пространство под знака на османизма (да не се бърка с тюркизма в смисъл промяна на етническите съотношения в завладени територии чрез тюркомюсюлманска колонизация). Наблюденията от този ъгъл са призвани да разкрият действието на институционализираните отношения и функционалните връзки между тях в една специфична природногеографска и стопанска среда. Действието на различни фактори накрая променя културната и социалната ситуация така, че религиозно разцепеното българско общество поема по различни пътища в историческото си развитие.

В такъв смисъл този планински край се явява "особен случай", тъй като, при общо взето сходна съвкупност от социално-икономически и политически въздействия на османизма, други райони на българското пространство демонстрират съвсем различно развитие на етнорелигиозните процеси. Това още повече налага обединени усилията на историци, етнолози и социолози към позитивни изследвания върху т.нар. помашки въпрос. Централните и Западните Родопи предлагат на изкушените изследвачи благоприятна ситуация не само с новопридобитите османски извори. Съвременната цивилизация не успя да заличи всички следи на отминалите времена върху българомюсюлманската общност. В голяма степен това се дължи на сложната историческа съдба на хората, особено през последните 50-ина години, което ги направи изключително чувствителни и недоверчиви към външни въздействия. Така в много отношения те се съхраняват като един вид жив музей, чиято "експозиция" следва старателно и деликатно да бъде изучавана не само с оглед на минали събития, а и на бъдещето.

Предлагайки това изследване, придружено с внушително количество османски архивни документи в научен превод на български език, нямам намерение да разкривам т.нар. "историческа истина", използвана до неотдавна за избистряне на "замъглените представи между "верско" и "народностно"...". Тъкмо обратното - бих искал днешните наблю-

дения и анализи върху старите текстове да разкрият естествения ход на сложни исторически процеси, чието осмисляне следва най-сетне да се измъкне от сянката на митологемите, историческите емоции и предубеждения.

Таблица 18

*Населението на нахията Неврокоп през 1519 г.**

НАСЕЛЕНО МЯСТО	ХРИСТИЯНИ			МЮСЮЛМАНИ		НАСЕЛЕНО МЯСТО	ХРИСТИЯНИ			МЮСЮЛМАНИ	
	дом.	неж.	вд.	дом.	неж		дом.	неж.	вд.	дом.	неж.
Неврокоп	351	28	75	169	69	Буглане	13	1	1	2	3
Лешниче	221	21	13	2	-	Садова	125	13	19	27	12
Лъкава	218	11	13	-	-	Садовиче	104	12	7	10	14
Петралит	92	16	14	9	5	Изгореличе	8	1	-	4	-
Дебрежан	31	4	1	2	1	Кърчова	109	13	5	1	-
Черешова	12	9	4	-	-	Рашова	9	-	2	41	15
Гръмлани	308	45	26	24	11	Д. Ивронди	312	119	66	23	14
Петрова	197	21	15	4	-	Истарчище	155	21	6	5	2
Борова	132	13	13	4	7	Ишаларова	23	28	1	4	2
Горне Търлич	156	20	5	5	2	Осениче	35	5	4	20	21
Лофче	200	23	10	5	3	Дубниче	77	3	2	5	-
Куманич	179	16	14	7	1	Обидим	75	19	3	-	-
Зърнова	285	21	14	5	-	Баниче	86	10	11	2	-
Мусомище	157	8	32	37	2	Рачане	8	18	1	6	5
Ласка	7	4	-	1	-	М. Диренова	5	-	-	2	2
Абланиче	71	12	11	21	12	Витова	56	3	4	2	1
Жижова	75	10	4	1	-	Лозно	19	2	1	-	-
Янова	133	10	5	-	-	Голешева	85	15	6	-	-
Папа Райко	74	9	11	2	-	Ракищане	219	18	11	19	10
Бархова	10	1	1	3	7	Букурова	23	5	-	-	-
Рускова	12	-	1	7	10	Либяхова	201	20	5	4	1
Лелова	27	2	3	15	6	Гайтанине	158	15	9	4	-

Везме	244	16	21	5	4	Туховище	104	6	9	7	6
Барутин	58	13	4	-	-	Кърман	61	13	4	1	-
Лещани	18	3	-	-	-	Вълкосел	165	30	5	13	2
Д. Сингарти	81	9	14	50	32	Крушева	78	8	8	4	4
Блачко	64	5	6	1	1	Д. Ташова	154	7	15	3	-
Добронище	133	12	9	4	-	Колош	14	-	3	16	14
Доляне	68	4	8	4	-	Берищани	10	-	1	4	3
Кущерак	13	1	1	-	-	Ислащани	113	13	19	25	18
Славимир	13	-	1	1	-	Осине	9	1	-	1	-
Коприляни	251	13	18	26	31	Илисе	-	-	-	249	192
Блачани	59	12	8	1	2	Марулева	48	3	3	-	-
Диране	100	10	5	4	4	Искреботне	145	25	12	1	-
Корниче	164	11	13	14	3	Лохтоще	50	9	2	4	3
Муртенче	48	3	5	8	3	Дебрене	18	4	2	-	-
Сиропол	11	-	-	4	-	Г. Диренова	50	3	5	4	2
Костане	12	1	1	1	-	Д. Филип	32	20	2	2	1
Мъруле	11	2	-	1	-	Ковачовиче	12	1	-	-	-
Баланиче	228	34	8	9	-	Гостун	54	6	2	-	-
Годешева	95	18	5	2	3	Лясова	29	3	2	13	15
Гулум	4	6	-	-	-	Избище	50	7	3	2	-
Кочане	189	17	10	2	3	Лозниче	67	6	6	7	3
Брезниче	352	24	34	9	7	Лукавиче	19	1	2	10	-
Франкова	66	7	7	3	5	Орашане	43	3	3	1	1
Тисова	46	9	5	-	-	Владикос	26	2	3	1	-
Мъждел	66	7	7	19	10	Букува	12	3	1	1	-
Опщиче	57	8	2	1	-	Балдова	38	10	3	8	7
Осикова	65	4	3	1	1	Боран	23	3	3	2	1
Гъраждаляне	12	-	2	21	5	Блатне	34	4	3	5	3

Ташова	227	62	17	9	7	Гуларба	39	2	1	1	1
Прибойна	32	-	3	35	24	Рибне	83	12	9	1	-
Г. Сингарти	91	8	15	15	6	Истаране	38	11	1	-	-
Чърънче	17	3	1	1	-	Папа Вълкан	66	10	7	11	9
Пепелова	12	2	1	1	-	Кашиче	34	8	2	-	-
Теплане	68	10	3	11	3	Малошище	77	10	4	-	-
Манастър	55	9	4	-	-	Бутим	47	7	3	1	2
Бучане	33	5	4	-	-	Осимние	40	13	4	4	2
Истане	14	2	2	7	1	Търлич	404	94	20	6	4
Поникова	28	2	1	1	-	Вълкова	119	21	13	14	9
Беснан	21	2	-	1	-	Хотовище	72	15	9	5	5

* В таблицата названията на селищата са представени според османското им звучене.

Таблица 19

Сравнителниданни за християнското и мюсюлманското население в Неврокоп и селата според съкратените регистри от 1519 и 1530 г.

Населено място	Общо християни данъко-платци* 1519 г.	Общо мюсюлмани данъко-платци 1519 г.	Християни 1530 г.			Мюсюлмани 1530 г.		Населено място	Общо християни данъко-платци 1519 г.	Общо мюсюлмани данъко-платци 1519 г.	Християни 1530 г.			Мюсюлмани 1530 г.	
			дом.	неж.	вд.	дом.	неж.				дом.	неж.	вд.	дом.	неж.
Неврокоп	454	238	381	43	71	295	52	Игражделани	14	26	8	-	1	34	21
Д. Ивронди	497	37	392	46	62	15	4	Истрани	50	-	14	-	-	-	-
Гармлане	397	35	246	45	15	26	19	Блачане	79	3	58	14	5	2	7
Петралит	122	14	59	9	7	9	4	Вълкосел	200	15	159	37	12	16	9
Черешова	25	-	17	-	1	-	-	Ислащане	145	43	70	6	6	35	25
Лешниче	255	2	131	3	4	2	-	Г.Диренова	58	6	50	8	6	4	9
Лъкава	242	-	246	36	8	-	-	Д. Филип	54	3	30	4	1	-	-
Курушева	94	8	81	12	3	11	2	Ковачевиче	13	-	18	3	-	-	-
Тешова	306	16	265	19	18	15	8	Осениче	44	41	24	-	4	51	63
Голешева	106	-	107	15	5	-	-	Кашиче	44	-	31	1	3	1	-
Опщиче	67	1	69	11	3	2	2	Владикос	31	1	13	3	9	19	18
Дебражан	36	3	18	4	-	3	3	Осимне	57	6	56	5	-	6	3
Д. Ташова	76	3	136	15	13	3	1	Лукавиче	22	10	67	9	13	1	3
Г. Търлич	181	7	187	27	20	1	-	Илисе	-	441	1	1	-	210	122
Лофча	233	8	224	50	11	4	1	Балдова	51	15	27	-	6	8	1
Зърнова	320	5	275	69	24	6	1	Букурова	28	-	23	8	1	-	-
Петрова	233	4	201	66	9	7	4	Гайтанине	182	4	108	10	9	3	1
Везми	281	9	205	37	19	3	1	Дубниче	82	5	60	6	6	21	12

Лещане	21	-	36	5	-	1	-	Избище	60	2	67	12	4	5	-
Барутин	75	-	83	14	4	5	-	Ложниче	79	10	70	4	1	1	1
Баниче	107	2	84	10	8	1	7	Ореш	49	2	36	5	4	1	5
Жижова	89	1	77	3	4	-	-	Букова	16	1	13	2	1	1	1
Абланиче	94	33	57	11	17	22	25	Осикова	72	2	43	3	5	2	1
Доляне	80	4	53	8	13	5	5	Обидим	97	-	78	19	1	-	-
Истарчище	182	7	173	19	14	5	7	Сиропол	11	4	13	1	-	1	2
Речане	27	11	2	1	-	-	-	Мъруле	13	1	-	-	-	-	-
Янова	148	-	152	13	18	-	-	Лубан	34	28	19	-	4	19	4
Белотинче	270	9	184	18	9	6	3	Прибойна	35	59	6	-	2	25	35
Коприляне	282	57	218	21	17	42	14	Виршани	няма данни		9	3	1	3	-
Мусомище	197	39	135	12	45	46	52	Лелова	32	21	20	6	2	16	15
Манастир	68	-	39	5	4	-	-	Гостун	62	-	53	12	1	1	-
Бучане	42	-	29	5	2	-	-	Рибне	104	1	91	15	8	1	2
Устана	18	8	9	2	-	10	3	Бархова	12	10	16	-	-	8	5
Боголин	15	5	21	5	1	1	-	Иплетне	41	8	39	6	3	8	5
Искреботне	182	1	133	13	8	1	1	Дебрене	24	-	21	2	1	3	-
Малошище	91	-	55	7	9	-	-	Росикова	13	17	4	3	1	3	14
Диренова	5	4	5	1	-	2	3	Г. Филип	няма данни		20	3	1	-	-
Фъргова	80	8	53	7	6	8	19	П.Пепелова	няма данни		15	2	1	-	-
Брезниче	410	16	241	24	30	9	-	Чръньча	21	1	18	2	1	1	-
Д.Пепелова	15	1	7	1	-	1	1	Боран	29	3	22	2	1	9	-
Тишова	60	-	37	6	4	2	1	М.Лъкавиче	няма данни		15	3	5	5	8
Годешева	118	5	98	16	9	4	5	Гулярба	42	2	27	6	1	2	1
Порова	158	11	98	14	15	9	8	Колош	17	30	8	-	-	11	12
Садова	157	39	112	10	17	28	9	Ишларак	52	6	30	3	-	6	1
Садовиче	123	24	110	13	9	11	6	Дъбронище	154	4	138	27	6	3	2
Изгоричи	9	4	6	2	1	5	1	Дражище	няма данни		3	-	-	13	3
Куманич	199	8	103	20	22	4	-	Мъждел	80	29	35	6	6	18	17

Ракищане	248	29	208	25	10	23	15	Осина	10	1	10	-	-	1	-
Д.Сенгерти	104	82	66	18	8	68	52	Ислявимир	14	1	4	-	1	1	1
Корниче	188	17	166	28	15	20	11	Костен	14	1	11	1	2	1	-
Муртенче	56	11	39	5	5	7	6	Дипилани	81	14	37	2	12	17	29
Витова	63	3	60	6	3	3	3	Дирани	115	8	80	6	4	6	1
Лозно	22	-	-	-	-	26	3	Гущерак	15	-	9	4	1	-	-
Либахова	226	5	207	27	14	6	1	Ласка	11	1	16	3	1	1	-
Крамен	78	1	47	4	3	1	-	Рашова	11	56	10	1	1	31	21
Г.Синири	114	21	86	13	12	16	6	Кърчова	127	1	160	14	-	-	-
Бутим	57	3	55	5	4	1	1	Тухоще	119	13	61	9	6	13	9
Марулева	54	-	47	6	7	-	-	Хотовище	96	10	88	11	9	8	2
Кочан	216	5	55	5	4	12	7	Търлич	518	10	467	94	49	7	3
Гулум	10	-	няма данни					Поникова	31	1	няма данни				
Беснан	23	1	няма данни					Папа Райко	94	2	няма данни				
Блачко	75	2	42	8	9	6	1	Вълкова	153	23	92	8	7	15	2

* Броят на християните и мюсюлманите през 1519 г. е обобщен като числата в съответните колони съответстват на главите на домакинства, неженените и вдовиците. За броя на отделните групи вж. *Таблица 18*.

Таблица 20

Селища с християнско население през 1660 г. и брой на платците на данъка авариз - християни и мюсюлмани, през 1723 г.

Населено място	*Джизие ханета* 1660 г.	*Авариз* 1723 г.*		Населено място	*Джизие ханета* 1660 г.	*Авариз* 1723 г.	
		християни	мюсюлмани			християни	мюсюлмани
Неврекоп	96	55	268	Истирнани	-	-	18
Нисонище	75	41	78	Лозне	2	-	10
Копривлани	45	10	52	Чирешова	2	9	2
Ляльова	-	-	51	Бутим**		16	7
Лъке	15	16	10	Блачани	-	-	15
Гайтание	10	7	-	Дебренджик	-	-	12
Лофче	45	11	-	Ракищани	10	-	35
Лисе	-	-	82	Гущеран	31	-	16
Вълкова	-	-	21	Беслани	-	-	23
Белотунче	40	30	1	Теплани	-	-	27
Везме	-	-	34	Вълкозел	-	-	70
Периче	-	-	18	Фъргова	-	-	28
Пералит	14	4	12	Жижава	-	-	27
Сингартие-и баля	2	-	18	Марилова	-	-	19
Садова	8	4	19	Берищани	-	-	33
Сингартие-и зир	-	-	19	Чуриниче	-	-	17
Бъласка	15	-	15	Боране	-	-	21
Истане	-	-	14	Бучан	-	-	23
Дъбниче	-	-	27	Тисова	15	-	16
Дебран	4	-	81	Манастър-и кючюк	18	-	15

Гърмани	32	36	-	Истиран	-	-	7
Фотовища	44	16	17	Сурдилова	-	-	18
Лозниче	2	-	32	Кашиче	-	-	22
Корниче	13	-	91	Густен	-	-	12
Брезниче	20	-	87	Малошище	8	-	7
Кремен	30	39	-	Дъблани	-	-	9
Обидим	55	37	-	Опущиче	-	-	22
Добрендище	50	48	9	Куларие	-	-	8
Елешниче	40	38	2	Лъкавиче-и зир	-	-	7
Гостун	20	15	-	Витова	-	-	16
Осенова	20	12	-	Избище	-	-	32
Ашагъ Филиб	6	9	12	Годешева	-	-	38
Букова	17	-	35	Тухоще	-	-	53
Рибне	10	-	53	Ислащани	-	-	48
Осикова	25	-	31	Абланиче	-	-	50
Искреботне- и кебир	41	20	8	Ласка	5	25	1
Ковачовичир	50	17	-	Буглин	-	-	56
Диранова-и бьозюрг	8	-	24	Борова	-	-	56
Лещани**		18	2	Вършани	8	-	22
Ореше	25	-	22	Лъкавиче-и баля	7	6	11
Курушова	40	1	30	Борхова	-	-	17
Тсиреполи**		2	18	Гулум	-	-	11
Баниче	32	18	1	Мъжнадел	-	-	26
Пълатине	-	-	51	Лохтовище	-	-	12
Диранова-и кючюк	-	-	10	Искреботне-и сагир	-	-	14
Садовишиче	60	10	157	Осениче	-	-	40
Осине	-	-	11	Въладикоз	-	-	29
Любче	-	-	47	Гърждел	-	-	17

Барутин	-	-	43	Търлис***	70		
Дебрежали	-	-	41	Бориди-и зир***	70		
Рашова	-	-	56	Тешова***	90		
Вирженичe	-	-	20	Зърнова***	152		
Пиребойне	-	-	27	Истарчище****			
Лубан	-	-	35	Либяхова****			
Русикова	-	-	13	Долян****			
Колош	-	-	38	Балдьова*****	6		

* В тази графа е представен броят платци на *авариз* - главите на домакинства, неженените и вдовиците.
** Селото не е отбелязано в *джизие* регистъра от 1660 г.
*** Рударско селище и не подлежи на облагане с *авариз*.
**** Вакъфско село, подлежащо на отделна регистрация по *джизието*, освободено от плащане на *авариз*.
***** В регистъра за *авариза* селото е отбелязяно като запустяло.

The Pomaks (Christianity and Islam in the Western Rhodope Mountains and the Valley of the Mesta River from the 15th c. to the 1730s)
Summary

The present study deals with the history of the demographic and ethno-religious changes that swept the Rhodope Mountains from the 15th to the 18th c. under the Ottoman Turks. Those interested in the history of the Balkans in the Ottoman period know quite well that the social and political consequences of the complex ethno-religious processes can be observed until present time. Today, we take it for granted that using the available sources Bulgarian historians, and in particular the specialists in the Ottoman period, have done their best to reveal the events, surrounding the ethno-religious changes and their causes. In recent years, due to the significant efforts of ethnographers, linguists, folklorists and sociologies, it appears that an additional body of knowledge and associated conclusions have been offered to address all areas of interest. Thus, it seems that most of the issues around the ethno-religious processes have been answered satisfactory, while some of the conclusions have even become unquestionable.

Foreign researchers, however, have been rather critical of Bulgarian contributions. To begin with, we cannot ignore the fact that Bulgarian social sciences have still not shaken off the restraining methodology and ideology, and even the outright restrictions, of the Communist period. The numerous restrictions, imposed by the totalitarian regime, become evident in connection to the so-called "pomak issue", around which most the Central and Western Rhodope Mountains' related research have been concentrated. As a result of these past restrictions Bulgarian humanities are still discussing the following issues: 1) What kind of population are the Pomaks - an indigenous people or Turkish colonizers? 2) How did the Pomaks convert to Islam - on their own will or under coercion? 3) Do they have to be considered Bulgarians, i.e. connected with Bulgarian history, or do they have to be considered in ethno-cultural aspect together with the rest of the Muslim population in the Balkans – the (ethnic) Turks, the "Turkish" gypsies, and the Bosnian Muslims?

The answers to these questions have been controversial. In my opinion, what needs to be done is a thorough analysis of the particular ethno-cultural situation at the time, which should include an understanding of the institutionalized relationships in the Ottoman society and functional links among them. Only such an analysis might reconstruct the historical process that brought along the Pomaks on the ethno-cultural scene of the Balkans.

This book deals with themes, which, although not new, contain more than sufficient number of inconclusive and controversial issues. It is significant that after the democratic reforms of 1989, the issues concerning Pomaks' identity – considered to have been settled during the Communist regime – reappeared on the historians' agenda. Obviously, the "conclusions", although accepted in the academic circles, did not satisfy some social groups. It is easy to notice that opinions are most often divided over the issue of "Islamization." Bulgarian historians have still not been able to tackle it even in its broadest sense - the demographical one: as Islamization of territory (colonization of Muslim Turks in the lands conquered by the Ottomans) and 2. as Islamization of people (religious conversion). However, we should also keep in mind that the political, social and cultural space can also be affected by the Islamization, i.e., Islamic state and religious institutions influenced these spheres as well, although in a different degree of intensity. Considered in this light, the subject of the demographic processes and ethno-religious changes, that took place in the Central and Western Rhodope Mountains under the Ottomans, acquires new dimensions; dimensions, which necessitate the expansion of research as much as possible in chronological and geographical aspect.

Thus, my study aims to take into account as many issues as possible, which ultimately would allow me to make a synthesis of the demographic and ethno-religious developments. This is why I took the liberty of supplying the body of the text with a lengthy Appendix, including the most important Ottoman sources I have used. In fact, what distinguishes the present work from other works on the subject is its sources. I would, perhaps, never have begun researching the Rhodope Mountains and the "Pomak issue," if it were not for a large number of detailed mufassal and icmal registers, containing excellent information about the Western Rhodope and the valley of the Mesta river. The Oriental Department of the National Library "St. St. Cyril and Methodius" acquired photocopies of these registers entered as a result of the 1993 agreement for exchange of Ottoman archival materials between Turkey and Bulgaria. A look at the documents was enough for me to realize that they could change our notions about the region and the demographic processes that took place in it. The reader will find all these valuable sources translated into Bulgarian in the Appendix.

CHAPTER ONE deals with the socio-economic aspects of the issue in question. Previous experience has shown that research of any country that was part of the Ottoman Empire would not be worthwhile, if the institutionalized relationships among the people and the state are not discussed. We know that the evaluation of a historical event or a process depends on the causal relations, discovered in the course of research. The demographic processes and ethno-religious transformations that took place in the Western Rhodope Mountains confront us inevitably with causalities of socio-economic type. First, in the section entitled "On the Power and People in the Ottoman State," I start with an outline of the general framework – the Ottoman reality in the 15-18th c.

The next section, entitled "Socio-Economic Parameters of the Milieu," discusses one of the most important characteristics of the mountainous region to the north of the Aegean plains: the presence throughout the Ottoman period of nomadic Turkmen stock-breeders (yürüks), who have left their mark in the names of mountaintops, pastures, rivers, and summer pastures in the whole Rhodope region. The "yürüks" topic has been one of lasting interest to historians and ethnographers, who usually look on Turkish-Muslim nomadic stock-breeding as one of the principal consequences of the first Ottoman conquests on the Balkans. Bulgarian historiography associates the successful Ottoman conquests in Asia Minor and the Balkans with the expansionist character of the nomadic economy, which caused one of the many, but in European context - historically belated, dramas of the ages-long struggle between settled population (agriculturalists) and nomads.

In my work, I discuss the yürüks in the wider context of migrational pasture – a feature of the pre-industrial Mediterranean socio-economic landscape. I argue that the turmoil caused by the Ottoman conquest triggered historical processes, completed in different timeframes. First, the Muslim nomads who migrated to the Balkans were expected to subjugate the new physical space to their usual pattern of constant migration – the cornerstone of their lifestyle. Instead, the reverse happens – the physical space subjugated them and transformed the nomadic "perpetual motion" into seasonal migrations within a limited territory. Second, the parallel demographic processes, triggered by the arrival of Muslims from Anatolia, take their dues – the "us vs. them" dichotomy acquires a religious dimension. Third, the relationship between the population and the authorities changes; the model of economy is transformed, and hence the economic and social behaviour of the individuals. In the sphere of spirituality, Christianity loses ground to Islam (the local population converts to Islam)… In other words, I discuss the yürük issue not apart from, but in the context of significant changes (caused by the Ottoman conquest) in the cultural-religious space of this mountainous range.

These demographic processes and the associated religious transformation in the Western Rhodope Mountains stem from the socio-economic milieu created, or, more correctly, changed by the conquerors. To understand the scope of the changes that occurred in this part of the Balkans, we need first to understand the new economic situation's impact on the everyday life of the local people. The availability of numerous new Ottoman sources in Bulgaria allows the fruitful observation of the economic situation in a vast region encompassing the territory from the Southern end of Razlog's plain with Dobrinishte, the middle basin of the Mesta River, the Newrokop valley, including the villages in the adjacent slopes of the Rhodope and Pirin Mountains, all the way to the point where the Mesta River flows into the Dospat River– today outside of Bulgarian territory. Usually, it is thought that adequate information on the standard of living is difficult, if impossible to gather from the Ottoman fiscal documentation. Scholars share the opinion

that, based on these sources, to conceptualize indicators conveying even a somewhat reliable picture about the conditions of everyday life within the Ottoman economy is almost an insurmountable task.

Using the available sources, I tried to construct such a picture with respect to the population of Newrokop. Different observations on the European economic sphere during the pre-industrial era have established that 50-60% of one's diet was formed by cereals, i.e., feeding oneself meant "the eating of bread, bread again and porridge throughout one's life." (F. Braudel) Therefore, a calculation of the population's standard of living should take into account the quantity of the different cereals produced. The western Rhodopes also had an important advantage that should be taken into consideration – the region had very well developed stock-breeding sector. This sector is closely linked to agriculture. The latter ensures food for the animals in winter, whereas the animals provide the manure for the cultivation of the land. Not everywhere can agriculture co-exist peacefully with the rearing of vast herds of livestock. The larger yield of the plains depends on fertilizing, that is, on the presence there of large herds. Their rearing, however, requires the conversion of some fields into pastures… This was not the case in the region under consideration. The slopes of the Rhodopes and Pirin mountains are ideal for pasture and the farmers themselves offer the fallow fields for summer pastures or dairy farms. Thus, migration pasture and the availability of local herds provide an abundance of dairy products and meat. This is why the Ottoman state considers the Western Rhodope Mountains an important stock-breeding region, which undoubtedly had a positive influence on the material condition of the reaya. Observation on the production activities of the region shows that in terms of cereals, bread and meat, the Western Rhodope Mountains lives up to the pre-industrial era standards. If we go on to consider the region's other sources of nourishment, we can safely draw the conclusion that it enjoyed a rather good standard of living at the time.

I also take into account the negative factors influencing the standard of living, mostly of financial-administrative character. Given the present state of documentation, however, they are rather difficult to assess, not only for the period in question but for the Ottoman period as a whole. The most important negative factors are the system of compulsory purchase of food and animals from the population (iştira, mübaya), the so called extraordinary taxes (avarız and nüzul), as well as the most significant fiscal obligation of the Christian reaya to the state – the cizye tax. All these collections, have a direct impact on the life of each household, on its nourishment and hence on its social behaviour.

The data acquired about the Western Rhodope Mountains population's standard of living makes the latter similar to levels established for the western European countries. At one point, it seems that in terms of nourishment, the Ottoman reaya in the 16th century is very close to the pre-industrial era European standard. This would have been so, if we ignored the magnitude of the state's share of taxation and above all of the poll-tax (cizye). The phenomenon of

faith-specific taxation does not occur often in fiscal techniques, particularly in European practice, so modern researchers lack the reflex of taking into account its role in the economic and social reality on the Balkans under the Ottomans. But if we fail to take into consideration this particularity, we would not be able to explain the abject poverty described by European travelers across the Ottoman Balkans in an otherwise very favourable to agriculture environment. Thus, the association between the Christian population's living standard and the general process of conversion to Islam that the travelers make is quite natural.

The economic landscape in the Western Rhodope Mountains is not equally distributed. A large group of villages on the slopes of the mountain are specialized in ore extraction and ironworks. The presence of a "local industry" that provides a better living condition to the people is immediately linked to their spirituality. For example, in one of these villages – Teshovo – in 1478, there are two priests per every 110 households. During the Ottoman period as a whole, Teshovo and the mining villages in this region are populous, with a relatively high living standard and no conversions to Islam. At the very end of the 19th c., travelers speak of them as of small towns.

Quite the reverse can be observed in the surrounding entirely agricultural region. The villages are less populous (in the mountain there is not enough arable land to support many), the income is low and so is the number of priests. Here, we observe the wide spread of Islam among the local Christians; a process, which in most cases changes completely the religious character of the villages. Moreover, it turns out that there is large difference in terms of income between the villages in the plain and those in the pre-mountain and mountain regions. The income ratio ranges between 2:1 and 3:1 in favour of the lower attitude zone. Apparently, the physical and environmental factors, which determine the economic performance of the different economic zones, are closely linked to the process of religious conversion: almost all mountain villages are inhabited with converts to Islam, whereas in the lowlands the situation is quite the opposite, even though the population there might well be expected to be in closer contact with the Ottoman authorities and thus, their religion.

Despite the provisional character of estimates regarding the standard of living and made on the basis of the available Ottoman records, this is as far as we can go using such sources. I would like to think that the results reflect fairly accurate the reality of the period. In terms of nourishment, the situations is as follows: without accounting for the cizye and ispeiç taxes, the average Rhodopean Christian would have had 466 grams of wheat and rye, that is, 559 grams of bread a day, which equals 1,397 calories. Once the rate of these two taxes is taken into consideration, re-calculated in wheat and rye, the ratio then changes to 225 grams of grain or 270 grams of bread, which equals 674 calories a day. For the Muslim household, the figures are the following: 419 grams of wheat and rye a day, that is, 503 grams of bread, which equals 1,257 calories.

The above proportions show the impact of the cizye and ispeiç taxes on the living standard of the average Christian household in the mountain zone. Furthermore, the comparison with the average Muslim household undoubtedly suggests what might be, perhaps, the most significant factor in the progress of conversion to Islam on Bulgarian soil – the socio-economic. The physical and environmental factors are no less significant – as we saw, the villages in the plain and at the foot of the mountain enjoy an income 2 to 3 times larger than that of the mountain-dwellers.

Lately, the different approaches to the topic of conversion to Islam invariably discuss the connection between apostasy from the Christian faith and the economic condition of the Christian population. Needless to say, such a complex process is also determined by a number of political, religious, and ethno-cultural factors. However, the economic milieu in which it evolves dictates the material condition of every Christian in a Muslim Empire. This is why the indicators arrived at are important to further observations on the spread of Islam in the Rhodope Mountains. To summarize:

1. In the natural and topography conditions of this mountainous region, agrarian activity results in a lower income of the population. Compared to the income in the villages at the foot of the mountain and these in the surrounding plains, in the Rhodope Mountains it is 2 to 3 times lower;

2. The living standard of the Rhodopean Christian households is two times lower than that of the Muslim ones.

The characteristic socio-economic milieu in the Western Rhodope Mountains, which resulted from the Ottoman control, was closely related to the institutions established by the Ottoman Turks. This issue is addressed in another section of CHAPTER ONE – "Socio-Economic Milieu and Institutions." In this section, I raise and clarify questions regarding the establishment of Ottoman institutions in the conquered territories to the south of the Aegean plains. Among them are questions concerning the Ottomanization of this region, accomplished by the introduction of the landownership institutions and military-administrative government, typical of the new authorities.

Undoubtedly, during this period of continuous conquest and rapid changes on the political map of the Balkans, initial land cadastres would have been prepared only after the Ottomans felt confident enough to be the undisputed masters of the newly-conquered territories. The first Ottoman cadastre of the Western Rhodope Mountains, with the town of Newrokop as the administrative centre, would have been made after the fall of Thessaloniki in 1430, when Murad II managed to rout the Venetians from this important centre and to concentrate on the vassals in the surrounding mountainous region. Again, in 1430, Ottoman military troops advance towards Yoanina and Arta, where Carlo II, nephew of the late Ottoman vassal Carlo I Toco, ruled. It is very likely that in 1431-1432, during the preparation of the Arvanid cadastre, the Ottomans may have introduced partly their administration in the Western

Rhodope Mountains, at first, including in the records 11 villages of the region together with its town-centre Newrokop – the ancient Nicopolis ad Nestum.

From the extant sources, it is clear that the "Ottomanization" of this part of the Balkans did not occur overnight, as a simple function of one administrative office beging to operate, but happened over a relatively long period, i.e., from the beginning of the 1430s to that of the 1450s. Even in a register of 1464-65, we see that the capturing of the land into the cadastre and the administration's establishment in the region of Newrokop are still under way. The 1464-65 register contains less than half the villages belonging to the future kaza of Newrokop: 25 of them are still part of the vilaet of Demirhisar, 7 – still part of Seres and only 23 are included in the newly formed vilaet of Newrokop (during this period, the Ottoman administration uses the term of vilaet to refer to a fiscal region).

The myth that after subjecting the region violently, the Ottomans garrisoned troops in it, is not borne out by the sources. In fact, we can observe quite the reverse phenomenon: clearly, in the course of several decades following the invasion of the Aegean region and Upper Thrace (1370's), the Western Rhodopean region remains "isolated" from the surrounding "Ottomanized" territory. It is very likely that during this period, until the beginning of the 1430s, the mountain lived in a sort of institutional vacuum. The subsequent establishment of the timar system there integrated gradually and without any glitches the Newrokop region in the statewide economic order.

We can observe the same "integration" phenomenon in other, not necessary mountainous, Balkan regions as well. Some time ago, while analyzing the early registers of the sancak of Vidin from the 15th-16th centuries, V. Mutafchieva came upon the same peculiar situation. At that time, she raised the question about the status of the population and its land under the new authorities, since they have not been included in any of the Ottoman landownership categories. The issue was born from the observation that during the hundred years between two registers of the region of Vidin (1454 and 1560), more than 400 villages did not belong to the Ottoman land regime , i.e. they did not exist in the register from 1454. Provisionally, Mutafchieva called these villages "free", and the crucial issue of their status was shelved until such time when new sources would further clarify it. Presently, the newly acquired registers from the Turkish archives reveal that "free villages" exist in the Rhodope Mountains as well… Thus, Mutafchieva's insight that "such a population (i.e., "free villages," author's note, E. R.) did exist during the first 100 years of Ottoman administration on the Balkans and that it was a rather numerous one", is confirmed. Besides, she goes on to suggest a solution to the problem about the status, reminding us that the imposition of any rule and its institutions "obviously is not an event but a process of certain historical duration." Therefore, because significant parts of the Peninsula remained outside the administrative reach of the conquerors during the first 100 years of the Ottoman presence on the Balkans, it may be

that the population in these regions simply did not yet have a definite status in the eyes of the new authorities.

As for the "free villages" in the region of Newrokop, the 1444 register includes 23 villages and the town. Twenty years later, according to the 1464-65 survey, it includes 49 villages already and 50 in a subsequent 1478-79 register. The first-known 16th century register is in 1519. It mentions 120 villages in the nahi of Newrokop, including the town. From that point on, the number of villages almost does not change and all of them can still be found on contemporary geographical maps. We can, therefore, conclude that the Ottomans needed 80 years to impose their administrative organization in the Western Rhodopes and bring under control the whole settlement system of this mountainous region.

The Ottoman timar system of land tenure lasted rather long in the region of Newrokop – over 400 years. In other words, we can be observe there the whole history of this institution, even after its dismantling in 1848, when the former fief holders (timariots) received lifelong pensions from the revenue collected from the Rhodopean villages.

In a contrast to the situation in our mountain region, the Ottoman dominion as whole encompasses many regions with much more dynamic socio-economic milieu. In such areas, we observe a rapid decline of the sipahi land tenure after the 16th century. In some places, it disappears entirely. This causes shifts in the social elites, which, in its turn, has an immediate effect on the structure of the local authority. A typical example of such developments is the sancak of Vidin and the Ottoman realm in the valley of the Danube, in general. This is the area where the powerful movements of political decentralization begin in the second half of the 18th century, movements, which contributed to a state of internal anarchy and spread throughout Rumelia.

These characteristic features in the institutional development during the 17-18th centuries, which are now considered as responsible for the military-political and economic crisis that put an end to the Ottoman "classical period," are not observed in the Western Rhodopes. Many researchers find the Ottoman decline's prime cause in the decline of the timar system – a symbol of the "classical order." From this point of view, we observe a rather curious situation in our region of Newrokop. The Ottoman classical timar system was established there in its full glory rather late, only after it had put down roots everywhere else. And later, when in some regions it is nothing more but a fading historical memory, while in others it is still lingering, it shows a surprising vitality in the region of Newrokop. In the region of Vidin, for example, the perimeter of timar lands starts dwindling as early as the second half of the 16th c., and disappears altogether at the beginning of the following century. Some observations show that on imperial scale the situation is more or less the same: the roll-call lists of the Rumelian sipahis, for example, reveal that in the first half of the 17th c. no more than 5,000 timariots participated in the Ottoman military campaigns while the whole empire, there were about 8,000 of them.

The Ottoman timar system in the Western Rhodopes not only lasts rather long – over 400 years – but also preserves a relatively stable organizational structure. In the first decades of the 18th century, when even the staunchest supporters of the system realized that, after several unsuccessful attempts to reform it, the institution just would no longer be, there does not seem to be any sign of decline in the Newrokop region. There, the distinguishing form of the Ottoman land tenure is still the same "service" timar, and the number of the rank-and-file sipahi is even larger than that during the first half of the 16th century.

Despite the region's fairly peripheral position in the political life of the Empire, it does not remain isolated from the characteristic development of Ottoman society during the "post-classical" period. Indeed, although the better part of Newrokop region's territory remains covered by timars, it does not mean that the local order in the area is based on the outdated "timar" legislature. The money-lender's capital, which is dominant throughout the country, changes the structure of the provincial elites and more often than not it is the latter and not the central authorities who determine the directions and peculiarities of the local developments. What is unusual in the situation of the Western Rhodopes is that it shows certain dose of conservatism (the preservation of the timar), which might be due exactly to the peripheral position of the region compared to that of the plains, where the military and economic spheres are transforming much more rapidly.

Even though the innovative applications of the money-lending capital do not "flood" our mountainous region, as in some other parts of the Ottoman Balkans, in the Newrokop region they are still significant to the formation of the economic basis of the political anarchy that broke out throughout the Empire during the last decades of the 18th century. The changes in the socio-economic milieu have an immediate effect on the institutions. The rapid spread of tax farming in its institutionalized forms mukataa and malikane is proof of the money-lending capital's dominant position in the economic and social life. New and various forms of economic exploitation are being imposed (private capital is always more active than the state). We must note, however, that this changing situation does not count among the significant factors in the conversion of the local Christians to Islam.

The religious transformation favouring Islam begins and develops rapidly as early as the "classical" Ottoman order. In other words, from the second half of the 15th century on, the socio-economic milieu affects powerfully the religious behaviour of the people. The initial results of the process in the Western Rhodopes can thus be observed in the earliest fragments of the Ottoman land surveys: in the register of the Newrokop region from 1444, not a single inhabitant of the town or the villages is described as Muslim. The first converts to Islam appear in the 1464-65 register, and in every following register, their number constantly increases. The process becomes most intense in the 16th c.

The kaza of Newrokop is emblematic of the combined influence of physical environment and Ottoman institutions on the process of spreading of Islam among the local Christian population. In the physical environment conditions, characteristic for this mountainous region, agricultural activity results in a lower income to the population. The "a priori" existing lower living standard is subjected to an additional challenge in the conditions of the Ottoman institutional order. The religious differentiation, which every Ottoman institution needs to take into account, divides sharply the existential conditions in Newrokop's society, so that the living standard of the Christian households is reduced to half of these local people who converted to Islam (the Pomaks). This being so, we can safely assume that the demographic and religious changes in the Western Rhodopes is stimulated by the joint influence of the physical environment and socio-economic system, represented by its respective institutions. The influence of the physical environment milieu is unchangeable; it sets up the physical parameters that favour or don't favour the incidence of certain processes. It is the institutionalized relations among the people, however, that are the factor causing and determining the course of these processes.

Here, we should note that the stimulating influence of the milieu – both physical and social – manifests itself to a different degree in the different situations. In the region of the Western Rhodopes, which offers a lower living standard to the population, the economic pressure within the parameters of the Ottoman system appears to be a sufficient stimulus to the development of "Islamization" both in the town and the villages throughout the 16th century. Situated in the same institutional milieu, the plains offer a higher living standard. Islam gains ground only slowly there and mostly in the towns.

A somewhat different point of view can be offered in the case of the waqf institution. In order to reveal the crucial importance of these private charity endowments to the centralized economic and political system of the Ottomans, in their research, Bulgarian scholars concentrated mainly on the socio-economic issues. At the same time, it was observed that the numerous waqfs across the Balkans were a sort of centres of Islamic spirituality and missionary activity. Since the first waqf buildings in the newly-conquered territories are Muslim places of worship (mosques and mezcids), it is around these where during the 14th-16th centuries appears and grows the initial kernel of Muslims among the Christian majority. With the appearance of mosques, settlements acquire the typical Oriental look while social life concentrates in their surroundings. Waqf related charity benefits mosques, schools (mekteb, medrese) and hospitals, and becomes part of the everyday life of the Balkan Muslim. It also demonstrates clearly the advantages gained by belonging to the Muslim community. Thus, the waqf, with its social institutions and monumental buildings in every Balkan town and village, show the Christian reaya what economic and cultural benefits it would enjoy once converted to Islam.

The waqf institution's arrival in Newrokop replicates situations that can be observed in any town throughout the Ottoman domains on the Balkans: it lays down the foundations of the infrastructure necessary for practicing the Muslim faith and creates the conditions for the intensive spread of Islam. In the case of Newrokop, we can also observe the phenomenon that first waqf endowments are founded by Balkan-born Christians who have already converted to Islam. This is a phenomenon typical for the development of the waqf institution, which can be observed across the whole Ottoman space on the Balkans: Odrin, Plovdiv, Pazardzhik, Sofia, Nikopol, Razgrad, Veliko Tarnovo, Pleven, Skopie, etc. The converts' ostentatious charity to Muslim causes definitely plays into the psychology of Islamization in towns. Its effect on people's minds is more powerful where the institutionalized presence of the Orthodox Church is weak or lacking.

If, with respect to towns we have to agree unconditionally that Islamization develops under the auspices of the waqf related charity, supporting missionary work, Muslim culture and education, in the villages – sources of revenue for the foundations – the situation is completely different. The difference stems from the fact that the land and the population of these numerous villages do not belong to the prevailing in the Empire regime of miri (state) land tenure. They are part of the so called by some scholars "private sector" of Ottoman economy, in whose production structure and exploitation methods only the owners, that is, the founders of the waqf, have the say. It is an established fact that the Ottoman rural economy develops more rapidly precisely in waqf villages: understandably, it is the private owner and his descendants, and not the temporary owner (the sipahi or the tax farmer), who are sincerely and lastingly interested in the expansion of production as a principal means to increase the profit. Thus, in the waqf villages, only in which we have private economic initiative allowed, the economic situation is rather different. State's economic pressure is limited there (no "extraordinary taxes" are collected), while the higher profits are due to better organization. This situation cannot but have a positive effect on these regions, since the reaya living in waqf lands enjoys the benefit of being exploited in an orderly manner. This is the reason why a number of waqf villages undergo a steady development and from small insignificant settlements turn into flourishing villages and towns. We should ask now - how does this general state of affairs apply to the waqf villages in the region of Newrokop?

Even though there are not many of them, waqf villages in this region also enjoy a relative welfare and hence a larger population. It is remarkable, however, that there Islam gains little or no ground at all. Something that may account for the rather low degree of Islamic proselytism there is the comparatively high living standard in the waqf villages, which allows the people to provide for several priests. In the case of the oldest waqf in the Newrokop region – that of Mihrimah Sultan's daughter, which includes the villages of Dolyan, Libyahovo, and Starchishta – they not only preserve their

Bulgarian-Christian look throughout the centuries, but also support well organized monastery-type schools. Later, these villages become centers of modern Bulgarian culture and the struggle for ecclesiastical and national independence. It is there also that the first large Christian churches in the region are built.

This distinctive feature – a consequence of waqf status – is a solid proof of the Islamization being closely related to the population's living standard. Apostasy from the Christian faith is insignificant among the prosperous population, i.e., in the words of M. Kiel, "they are able to pay for the right to be Christian." On the contrary, in regions where the repressive centralized economic system of the Ottomans is combined with unfavourable climatic, natural, and geographic conditions, Islam easily gains new ground.

The objective of these observations on the Ottoman system's fundamental socio-economic parameters in the Western Rhodopes and the Mesta River valley is to help us determine the general and the particular in the region's development, so that the milieu, facilitating Islamization can be clarified. In conclusion, we can say that the physical geography settings of the region are the reason for the relatively late establishment of the Ottoman institutional order in it and that they distinguish the region from the typical course of the socio-economic processes taking place in the other territories of the Empire. We had the chance to observe that the timar system slowly and with difficulties makes inroads in the Newrokop region and only towards the beginning of the 16th century becomes a "fait accompli". It is also clear that once established, the timar system becomes an integral part of the social and political fabric of the Newrokop region for the next four centuries and later, and in turn, again seems to keep the region distinctively apart from subsequent general developments and processes.

Despite these favourable conditions for the timar system and the latter's distinctive conservatism, socio-economic developments, typical of the 17th and 18th centuries, do not bypass the Newrokop region. Very slowly, these new developments set the scene for the great 19th century political changes. Here, too, money lenders' capital and tax farming undermine the classical Ottoman order and causing ruin of the agriculture, corruption and political anarchy as everywhere else. The end of political anarchy and the central government's re-establishment of authority during the first decades of the 19th century do not bring the situation "back to normal." Rather, they bring about cardinal changes in the life of the subsequent generations. Nevertheless, by now, the powerful process of Islamization in the Central and Western Rhodopes, which is the ultimate result of the Ottoman system's development, has already changed the cultural and social milieu so much that during the turbulent 19th century, even after the Russian-Ottoman war of 1877-78, this part of the Balkans remains "a pocket" of Ottomanism in its classical sense. Nowadays, the Rhodope Mountains are a culturally-distinct region, where the coexistence of the two religious groups – Christians and

Muslims – continues to depend on the successful attempts to rationalize their common historical destiny.

CHAPTER TWO deals with the basics of the ethno-religious processes in the Rhodope Mountains. First and foremost, I would like to emphasize the unique situation this mountainous area offers for research. It should be noted that the socio-economic observations do not point to significant deviations from the general situation in other regions of the Ottoman Balkans. We observe lower agricultural productivity – compared to that of the pre-mountain areas and the plains – as well as lower social dynamics, even a degree of conservatism, which are all processes, typical of any mountainous area.

With respect to ethno-religious developments, however, the situation is markedly different. Based on the available ethno-cultural picture, reflected in language, ethnography, and folklore, and most recently, in scores of newly discovered Ottoman sources, we can safely conclude that a significant part of the local Bulgarian-speaking, Christian population converted to Islam in the former Ottoman kaza of Newrokop. In the light of the not too distant notorious campaign for changing the Turkish-Muslim names in Bulgaria (1984-89), when the entire Muslim population of this country was proclaimed to be of Bulgarian ethnic origin, the use of the unconditional expression "safely" here may sound suspiciously in the same line of thought. Therefore, to eliminate any doubts in my conclusions, I have presented in the Appendix the Ottoman sources which unquestionably point to the fact that the Muslim population in this mountainous area is a consequence of the local Christians being converted to Islam. These sources definitely offer more opportunities for reliable analyses and conclusions, much more than the empirically drawn conclusions on the basis of the Pomaks' Bulgarian language and folklore, etc., or that of historical myths' murky waters. In addition, our archival material reveals a situation which allows us to speak of a continuous, or, if we may call it, "creeping" process of Rhodopean Bulgarians' conversion to Islam, and not of a series of actions aiming to impose the new religion en masse through terror, as quite a few Bulgarian historians are inclined to think.

At the same time, trying to assess the effects of the communist regime's policy on the ethnic and religious minorities, historians and ethnographers discovered an expected reaction in the Pomaks' behaviour: most of them are more willing to identify themselves as Turks or even Arabs, or simply define themselves in terms of religion - as Muslims, but avoid referring to themselves as Bulgarians. Do we have to blame for this state of affairs the "pro-Turkish or pan-Islamic anti-Bulgarian propaganda (Str. Dimitrov)?" Before giving a positive answer, we must remember that in the 20th century the Pomak community suffered a series of coercive christening. Mosques and mescids were being torn down before their very eyes. Bulldozers leveled the graves of parents and ancestors. Even if there is propaganda from abroad, these distressing events predetermine its success. Thus, today we are confronted by a unique situation. The principal question it raises is whether the Bulgarian

public and scholarship would be able to react adequately to the invented ethnic mythology whose genesis should be sought above all in the development of Bulgarian society from the Russian-Ottoman war (1877-78) until today.

The situation of a scholar studying the "Pomak issue", therefore, can rightly be determined as unique: first, because of the unforeseen previously possibilities, offered now by the new sources from the Ottoman archives in Istanbul to scholars, and second, because of the issue's rather contemporary socio-political dimensions that have nothing to do with the situation until the democratic changes of 1989. The modern aspects of the issue inevitably change the research goals; in the new context, they can hardly be defined by the cliché "establishing the historical truth behind the coercive conversion to Islam." The public is now bored with scholars trying to "clarify their confusions about the differences between "religious" and "national" identities…" People seem to have realized that the only result of these "clarifications" is an increasing feeling, among certain groups of the Bulgarian society, of being a "second-rate citizens;" feeling, which inevitably leads to ethnic isolation. Currently, such situation can be observed throughout the Balkans. Past experience shows that it can be overcome by building of civic consciousness and civic self-definition. Such an approach doesn't mean that the past must be forgotten or distorted. On the contrary, it necessitates that the past should be re-interpreted in the light of the present, that is, liberated from mythology, historical emotions, ethnic and religious prejudice.

The following section of chapter two analyzes the research approaches to the spread of Islam. There is a notion, firmly set in the historical consciousness of Bulgarian society, about the truth surrounding the "Pomak isssue" and about the Islamization throughout the Ottoman period in general. Today, there can hardly find a casual reader of history, who could imagine that the spread of Islam among Bulgarians was being carried out in any other way but through horrific violence on the part of the Muslim conquerors. Until not long ago, Bulgarian historiography itself used to present almost this version alone and supported it by the so-called "domestic sources" (chronicles, chronicle notes, vitas), as well as by conclusions based on a limited body of Ottoman sources with socio-economic and financial character. Only recently a progress has been made in the research and publication of Ottoman archival documentation related to the process of conversion to Islam. Two major approaches to the problem emerge in Bulgarian historiography, which we could call "revivalist-mythological" and "socio-economic." In my work, I have analyze in-depth the sources and methodology of research used by their proponents.

Even though these two general trends have to do most with the formation of the current notions about the phenomenon of Islamization, the paradigm presented by them is including a whole variety of approaches. In fact, the best results are obtained where a historical analysis based on solid primary sources is combined with the possibilities offered by contemporary sociology (socio-anthropology), ethnology, linguistics.… More recently, there have even been

avant-garde approaches to the issue of Islamization through statistical analyses of sources, previously an exclusive object of the traditional descriptive historiography. Although the application of so-called quantitative methods to historiography always arouses uncertainties about the final results, when a study is based on a solid methodology, even the most radical skeptics tend to accept the results as adequate. For this reason, in this section I have presented in-depth R. Bulliet's approach to Islamization, which masterfully combines quantitative methods of historical research with sociological analyses and ethno-cultural observations. Bulliet achievements are convincing enough for us to try out his approach. Especially convincing is the connection he establishes between the different stages of Islamization and the social processes in the Muslim lands. The sources at the basis of the present study are particularly favourable to the application of Bulliet's approach. It seems that adopting this analysis, we can get not only to the reasons, but also to the motives for conversion to Islam (the so-called by Bulliet social conversion), which are otherwise difficult to arrive at through the application of traditional descriptive approach to primary sources.

The next section of CHAPTER TWO is entitled "Agent-product of Islamization. Reasons and motives for conversion to Islam." So far, Bulgarian historiography has not raised adequately the question of Balkan peoples' reasons and motives for conversion to Islam during the Ottoman era. Or rather, it has been raised but very one-sidedly – various forms of terror have been said to be the sole cause for conversion to Islam. However, if we want things to fall into place, we need to study the process of Islamization above all in the context of agent-subject relationship. With respect to the agent, the idea of the Ottoman state as the chief cause of Islamization, because of its vested interest in changing the religious situation on the Balkans, still prevails. It is believed that the Ottoman state oversees the "production" of Muslims, using its institutions to exert economic, spiritual, and physical pressure on the infidels. From this point of view, the idea of Balkan Christians converting to Islam on their own will looks untenable.

There is, however, another agent in the spread of Islam – the mass of Muslim colonists from Anatolia, who are not only soldiers and provincial administrators, but also ordinary town and village residents. All of them are the first representatives of the new religion in the territories conquered by the Ottomans. So, diachronically, the spread of Islam goes through the following stages: 1. inclusion of new area in Dar-ul-Islam by territorial conquest, in this case, completed by the consolidation of Ottoman rule over the ruins of the Byzantine-Balkan political and administrative tradition; 2. only afterwards does the stage of actual, or rather, "physical Islamization" - the colonization process of the new lands would take place.

It is understandable why questions about the bearers of this new for the Balkan peoples religion – the "flesh and blood" representatives of Islam in the conquered lands' life – come to the fore here. Therefore, in order to

ascertain the level of this representation (having in mind not only the state administrative institutions and their local officers), we should solve the problem of the relationship and relative weight of the migration of Muslim Turks in the conquered Balkans, on the one hand, and the Islamization of local Christians, on the other. In addition, both phenomena should be placed in the context of Islamic state's formation and spread of Islam in the lands won from the Christians. Scholars are especially fascinated by the question of preeminence, that is, which of the two factors (colonization of Muslim Turks or Islamization of local Christians) is crucial for the ethno-cultural changes in the conquered Balkans. The Rhodope Mountains can serve as an ideal study case for answering this question.

The Central and Western Rhodopes region is "a special case" of territorial Islamization, that is, of colonization by Muslim Turk. Our sources show that migration is particularly low in the region, but only in the zone traditionally inhabited by Christian Bulgarians. In the high parts of the mountain, the stock-breeding Turkmen (yürük) are dominant. The latter is the most representative group, i.e., numerous, Muslim group in this part of the Rhodopes. In other words, it is the yürüks who Islamize this region most effectively – traces of this process can still be observed in place-names in the high parts of the mountain.

Colonization is definitely a stimulus to the spread of Islam, but it is not the cause of the "physical Islamization" in significant parts of the Western Rhodopes. This observation prompts us to investigate meticulously the reasons and motives of the numerous local Christians who converted to Islam. The logic to analyze the reasons and the motives as a dichotomy is the following: a reason acts one-way – it forms the causality of the process of Islamization, i.e., all events and situations in people's life which present conversion as the only and inevitable outcome of religious behaviour. The motive, on the other hand, is more of a personal attitude on part of the subject, the reaction of individual or collective consciousness in a given milieu to a given situation. It is clear that once the process of Islamization is placed in the context of reasons and motives, the meaning and the substance of the agent-product relationship change immediately. This logic requires a new order among the components, or rather, their re-order, that would reveal better the development of situations: 1. reason – agent and 2. motive – subject.

Such an approach leads us to the phenomenon of social motivation for conversion to Islam, or as R. Bulliet puts it, "social conversion." It should be noted that embracing Islam raises the converts up in the social ladder; they are now Muslim rather than Christian reaya. The new Muslims are now in a more advantageous position in their relations with the administration and spare themselves many of the Christian reaya's everyday hassles. In addition, being a Muslim has one more major advantage – the possibility of social re-categorization from reaya to the so-called military class (askeri), a class that does not pay the extraordinary taxes avarız and nüzul. And if the convert manages to enroll in the Janissary Corps, he no longer has to pay any tax on

agricultural activity either. In this part of my work, all observations on the causal determination of the Islamization are made on the basis of the above-mentioned new Ottoman sources about the Rhodopes.

The last section of CHAPTER TWO deals with the meaning of the historiographical myths regarding Islamization. Reasoning about the historical character of human being, the German philosopher Hans-Georg Gadamer claims that a life's meaning is a specific whole that is shaped not by its end result, but by a decision-making environment. The meaning of that whole is formed around a crucial, rather than the final, experience. An instant can prove to be decisive, Gadamer concludes.

The idea of "a decisive event" in a particular decision-making environment is the key with which I am trying to unlock the mystery of religious conversion on the Balkans under the Ottomans. The decisive instant in the life of the medieval Rhodopean convert that determined the destiny of his descendants as well, is undoubtedly his/her conversion to Islam. The process of religious conversion consists of the sum of all individual "life shaping experiences". We have seen that the process is pre-determined by important reasons and motives, out whose milieu originates the whole. And it is only in that milieu that the whole makes sense.

The most difficult part of the task appears to be the fostering of a notion of milieu (socio-economic, political, cultural-religious…). The historian studying Islamization is well aware that his success depends on a thorough investigation of the complete set of conditions that motivated the religious behaviour of countless converts. The same historian is also aware of the main barrier – the heterogeneity of the sources he is forced to work with, their lack, fragmentation, and in many cased their unreliability. It is precisely this state of the primary sources as well as the methodological limitations of former Soviet block historians that hindered useful observations on the history of the different spheres – social, religious, cultural – and of the behaviour of social groups in them.

This problem looks rather differently when we are confronted by the tendency of the enlightened historical consciousness to use myths, derived from legends, oral traditions, anonymous chronicles, etc. in order to explain issues raised by itself. More often than not, such an approach results in the formation of historical notions we call contemporary or "historiographical myth," i.e., an attempt to clarify the past through a disputable argument.

We observe two mythological strata on the topic of Islamization in Bulgarian historiography. The first layer includes the well-known group of dubious "domestic sources," originally considered authentic documents, about the so-called "coercive Islamization in Bulgarian lands." The second stratum is formed by the historical positivism's numerous attempts on the basis of predominantly Ottoman sources to prove the existence of an imaginary episode of the Bulgarian past called "mass coercive Islamization (Turkification) of Bulgarians during the period of Turkish yoke."

In this section, I have analyzed in-depth the most representative historiographical myths about the Islamization in the Rhodope Mountains based on the "domestic sources", as well as the attempts at demonstrating these legends' reliability of the basis of Ottoman sources. I have come to the conclusion that the meaning of the historiographical myths about the Islamization of the region is twofold. On the one hand, the myths show the soft spot of historical positivism to assert itself as it deserves, when obstructed by a lack of appropriate sources or by the inability of scholars to leave aside their idealism and national pathos. At the same time, to remain true to the historical tradition, for a century Bulgarian historiography has been re-producing depressing episodes of religious violence in the Ottoman state based on legends, chronicles and glosses. Furthermore, it is so happens that any critique of the tradition, we arrive at as historians, is at first considered an attempt at impairing historical knowledge. Therefore, it comes as no surprise that the critical analyses of the "domestic" sources and the historiographical myths based on them have appeared only recently. Gradually, it becomes obvious that critical opinion does not doubt generations' ability of to know and evaluate its past. For above all, this is an urge to arrive at a historical truth which is connected with the position of the perceiver.

CHAPTER THREE demonstrates that Islamization in the Western Rhodopes was a long and complex process. In this chapter, I have utilized all available Ottoman archival materials in order to reveal here the stages, which the religious transformation from Christianity to Islam underwent in these territories. The first section entitled The "Besieged" Mountain treats the demographical and ethno-religious situation in the surrounding Aegean plain and that at the foot of the Rhodope Mountains during the first century after the Ottoman conquest, which would allow us to determine the pre-conditions for Islam's entry in the high-attitude zones of the Western Rhodopes, the eastern slopes of the Pirin Mountain, and the middle basin of the Mesta River. Careful observation of Ottoman records from the 15th century reveals the following situation:

1. With the exception of the town of Serres and its vicinity (which according to Ottoman annals fell as early as the 70s and 80s of the 14th century and where numerous nomads from Anatolia settled), the Muslim migration to the other Aegean towns is low and the Christian population is prevalent. This confirms the observations of most Ottomanists that until the last quarter of the 15th century, the influx of settlers from Anatolia is relatively low in towns which are not military-administrative centers.

2. However small the number of settlers from Asia Minor in the towns, this is nevertheless population accustomed to settled life. Their immediate inclusion in the towns' socio-economic structure creates the nucleus of the urban Muslim population. The names of the settlers connect them to the pre-Muslim Turkic anthroponomy, characteristic of the yürük nomads on the Balkans. However, their settling down among the local inhabitants,

their occupations, typical of settled inhabitants (hence their inclusion in the fiscal registers), show that the level of their socialization is adequate for the conquered territories' economic and social realities.

Nowhere in the studied regions do we observe any traces of coordinated efforts to exchange, move, concentrate or strategically settle Turkmen groups with the goal of changing in the log run the demographic and ethno-religious look in the mountains to the North. In fact, we observe the reverse situation – the administration is trying to bring to order the chaotic movements of yürüks among the settled population of agriculturalists. During the 15th century, because of their mobility, the nomads are not the decisive factor in the demographic changes, but have a role in the ethno-religious transformations in the mountainous regions, where they are the only representatives and missionaries of Islam. The yürüks are present in the demographic and economic spheres, but in a state of "free electrons". They are not part of the fiscal-administrative system and thus, not an integral part of Ottoman society either. Vice versa, as revealed by the registers, the reaya in villages and towns, Christian and Muslim, is very strongly present in the Ottoman social organization.

3. The Islamization of Christians in towns during the last quarter of the 15th century is insignificant. It is interesting to see then how the process developed in the rural regions because this is going to help us establish whether Islamization in the towns is preceding that in the villages, i.e., the towns serving as an example to rural population to convert to Islam. First, the sources reveal unambiguously that the spread of Islam in rural areas begins with conversions among the local, predominantly Bulgarian-speaking Christian population. Second, the intensity of conversion in the regions at the foot of the mountain and the middle basin of Mesta is higher than that in towns such as Drama and Zihna. This important conclusion is strongly supported by archival sources, key to the understanding of the ethno-religious changes that took place in the Rhodopes during the Ottoman period.

For example, while studying the sources, I came across information about a group of settlements, totally unknown to modern scholarship. Otherwise, scholars would have known where the name of the Chech region – emblematic of Rhodopean population's conversion to Islam – comes from. In the last 100 – 120 years, there have been various and occasionally, rather strange, interpretations about the origins of this name. Generations of scholars have been trying to understand why the mountain area densely occupied by numerous Pomak villages was called "Chech". The debate can now be considered closed – in an Ottoman register of 1478, I have discovered a village by the name of Chech.

The Bulgarian part of the Chech region is comprised by the southernmost part of the Newrokop region along the Mesta valley before it crosses the state borders. On Greek territory, it stretches along the river gorge of the all the way to the Buk railway station, with the villages remaining on the left bank of

the river. To the west, the area is enclosed by the Dospat River; to the east and north-east Krushova Mountain divides it from the territories of two Ottoman kazas – Ahı Çelebi (comprising the Central Rhodopes with the present day town of Smolyan as a centre) and Sultan Yeri (situated south of today's town of Kardzhali). In the south, the area stretches up to the heights of Ksanti. Until the end of the 19th century, according to the administrative centers it is connected with, the Chech region is divided in two parts – Newrokop's Chech and Drama's Chech.

The mediaeval village of Chech used to belong to the Drama's portion of Chech and would have most likely been situated near the village of Radibosh (today, the village of Aetorachi, in the Drama region) to the north-east of the Mesta River (later registers no longer mention a village by the name of Chech). It is remarkable that during the 1470s, almost the entire population of the village has already converted to Islam. Further to the south-east, all the way to the village of Buk, there were several villages where conversion was widespread. Hence, we could surmise that it is from this area that the gradual spread of Islam began in the region to reach later the plain of Newrokop. Most probably, soon after the cadastral survey was made, the village changed its name or was merged with a neighbouring Pomak village – we cannot make any definite conclusion on the basis of the available material. What we can be certain about is that the Pomak area of Chech is named after the eponymous village, where, as clear from the sources, the results of Islamization were first visible.

In my work, I have presented a translation of the portion in the 1478 Ottoman register, describing the village. This register provides to scholars an opportunity for rather interesting observations. For example, Chech is not the only village to have become almost entirely Muslim by the third quarter of the 15th century – there is a dozen of them in the region at the time. It is worth mentioning here that in the entire Balkan Ottoman territories such a development is observed only in Bosnia. In any case, in the Chech area, situated along the middle basin of the Mesta River, the process of Islamization started before anywhere else in the Balkans. In some villages such as Buk, Konishtan and Zouplani (?), the process has already been completed by the 1470s and we have the existence of the first entirely Pomak villages.

On the other hand, the mid 15th century sources still do not show any spread of Islam, not even at an initial stage, among the indigenous Christian inhabitants of the Western Rhodope Mountains. The first mention of religious converts there appears almost a century after the yürüks' arrival in the Rhodope Mountains in the last quarter of the 14th century. That is, conversion to Islam in the region of Newrokop and the Mesta valley does not begin with the arrival of the Muslim shepherds in the mountain, but follows closely the establishment of the new authorities in the region. Therefore, the Islamization process is connected not that much with the "Turkifization" of the Rhodopes' high-attitude zone, but rather with the "Ottomanization", progressing from the lower to the higher-attitude zone.

In fact, the phenomenon "Turkifization" is ethno-demographic and in our particular case of the Rhodope Mountains, it concerns the indigenous population, insofar as the seasonal migration of the yürüks is essential, recurring episode in the mountain. The Muslim shepherds have no aspiration to power in this mountainous region, although their arrival there is a result of the Ottomans military success in the plain.

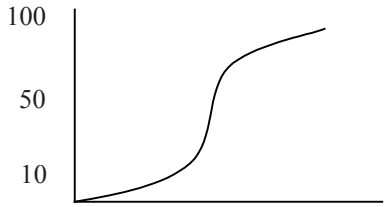
The phenomenon of "Ottomanization", on its turn, involves the establishment of a new social model, which inevitably changes the life of subsequent generations. Besides the fact that it introduces new elements in the relationship "authorities – people," the Ottomanization, a result of Islam being victorious, places in an entirely different context the material and spiritual being of the Christian communities. We can conclude that the spread of Islam among the inhabitants of the Western Rhodopes and the Mesta valley begins only after the Ottomans have established their administrative structures in this mountainous region and have integrated it in the statewide economic order.

Although seemingly a primarily religious issue, the conversion of Christians to Islam is pre-determined historically as well – by the political-economic and cultural conditions, the social organization and institutions. There are no sources that tell us anything about the religious experience of the people who decided to become Muslim; we can only guess what it may have been. Was there any fear, for example, among the first converts of God's punishment for apostasy? The Ottoman sources, however, provide sufficient clues to the socio-economic and up to a point spiritual reasons and motives that created the ethical and psychological setting of conversion. These sources make the scholar think of Islamization as of "social conversion," or as R. Bulliet have put it "conversion from one religiously defined community to another."

This set of issues is treated in the section entitled "The Conversion to Islam as a Social Process." The section emphasizes that under certain conditions the inequality of the infidel in Muslim milieu produces powerful impulses to convert to Islam. In the course of this process, the convert begins to adopt the external symbols of the new religion, which seems to be enough for them to be accepted in the Muslim community. The changes in spirituality, that is, the individual's formation as a Muslim homo religiosus, take place gradually at a later stage, during the time of their descendants. Thus, it is the socio-economic causality in the conversion to Islam that comes to the fore in our research. Such an approach, however, should not be taken as an attempt of modern atheistic skepticism to destroy our notions of the sacred. Rather, it points out to a state of spirituality typical of the Bulgarian and Balkan people, which, if taken into account, could further illuminate the cultural-religious aspect of religious conversion in the Ottomans Balkan lands.

The study goes on to establish the stages of social conversion to Islam among the Bulgarian-speaking Christian population in the kaza of Newrokop. First, the reader is acquainted with the innovative utilization of the results of one biological experiment in social sciences. During the 1920s, demographists

and sociologists are attracted to the idea of using by analogy the laboratory observations on the increase of the number of fruit flies, when placed in a closed container with a fixed amount of food, in the study of the demographic development of human society. Graphically, the result is presented below:



Graphic 1: S-shaped curve of increase

The initial enthusiasm of scholars does not last long, since the analogy with the breeding of fruit flies in a fixed food environment is very reminiscent of Thomas Malthus's simplifications of the demographic processes. In some fields, however, the graphical expression of this laboratory experiment (S-shaped curve) has been kept as a model for comparison. The curve has been used in sociological analyses of the spread of technological innovations and the diffusion of cultural influences, which processes can expressed by the same graphical means. For example, we observe that in the spread of a given technological invention, it is at first accepted by a small group of people with taste for innovation. What follows, is invention's rapid spread (reflected in the steep part of the graph) and then gradual loss of interest in the respective consumer milieu – seen in the upper part of the curve.

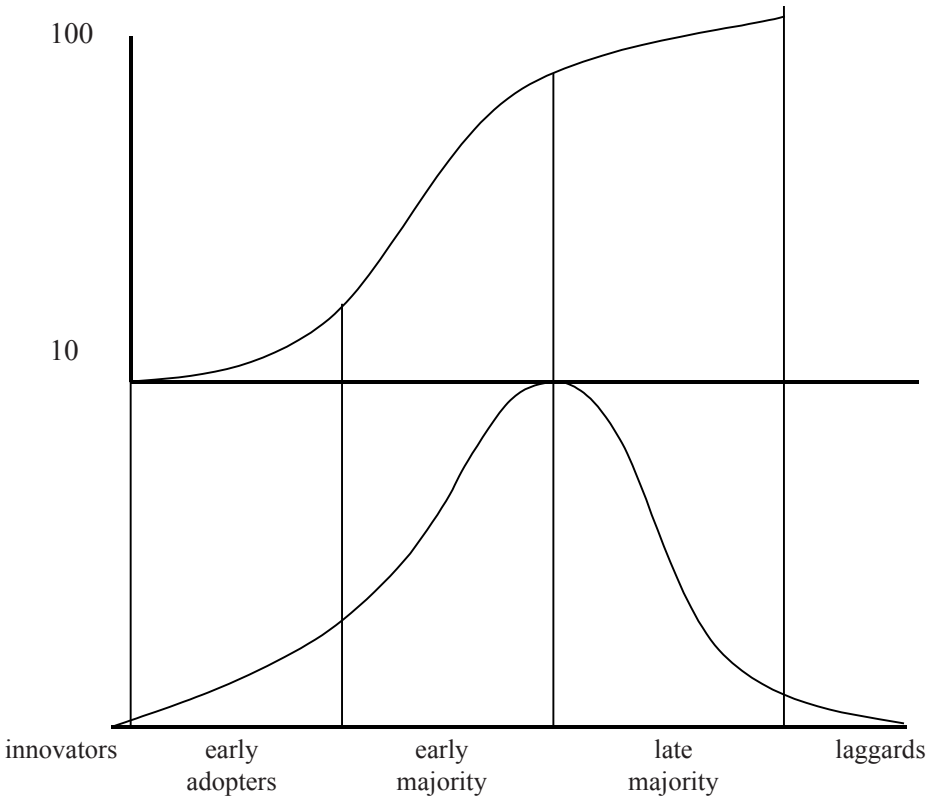
We can also ask - is it possible to compare socio-cultural phenomena to the diffusion of technological innovations? To be more precise, the question is if we could look from the same point of view on the spread of Islam among people of other faiths in Muslim lands?

R. Bulliet, for instance, argues that in our case a mechanical comparison with the adoption of new technologies would not work. The superiority of the iron plough over the wooden plough is obvious and its advantages do not need to be proved rationally in order to be widely adopted. A religion, however, is not superior to another in the same manner. One faith's dominance could be ensured rather rapidly through conquest of the lands inhabited by people professing the other faith and then consolidated through the political regime. Conversions, however, would not appear immediately in this new religious milieu. The establishment of legal principles to guide the interfaith relations and put some pressure on people of the other faith, of a tax system differentiating on religious basis, of financial incentives to converts, etc., are still to follow. All this would provoke religious conversion and influence its

course afterwards. Usually, such policies are not grounded in religious doctrine or otherwise have a rather peripheral connection with it. The policies change in the different historical periods and in fact, are more of a result of the stages in the development of religious transformations than a reason for conversion.

The investigation of the Islamization process' specifics requires that we borrow a number of sociology terms used in the analyses of the spread of technological innovations that would facilitate the description of the converts' behaviour at the different stages of development of the process. Statistically, when adopting innovations, people fall into 5 groups, according to the intensity of the process at the time. Observing the spread of Islam in Iran, Bulliet observes that taking into account the pace of conversion the groups are as follows: 1) innovators – pioneers in the adoption of the new religion, representing up to 2.5% of the population; early adopters – the next 13.5% to accept the new religion; early majority – the next 34%; late majority – the next 34% and laggards – the final 16%.

Thins grouping requires that we introduce an additional curve expressing the quantitative aspect in the course of the process. The graphic then would look like this:



Graphic 2: Growth of Islamization and Distribution of Converts in the Course of the Process (following R. W. Bulliet)

Understood as a socially determined process, the conversion to Islam derives more from the intention of the individuals than from that of the group. The individual consciously opts for Islam and then finds his/her identity in the religiously defined Muslims community. Obviously, we are dealing with social settings, where identity is religiously, rather than tribally or ethnically defined. In fact, this is typical of the social milieu of vast territories conquered by the Muslims during the Middle Ages. Relevant also here are two axioms of social conversion formulated by R. W. Bulliet: 1) "The convert's expectations of his new religion will parallel his expectations of his old religion;" 2) "Leaving aside extatic converts, no one willingly converts from one religion to another, if by virtue of conversion he markedly lowers his social status."

Placed in a socio-economic context, the study of the stages in the spread of Islam among the Christian population of the Western Rhodopes, is not to underestimate or reject the significance of the cultural and spiritual factors. My argument is that the spiritual factors in the appearance and development of conversion are of secondary importance. They simply consolidate the already existing proselytism. An appropriate example of this is the establishment of Muslim religious institutions' network in the Rhodopes. A consequence of Muslim communities appearing in the town and the villages, the network contributes to the formation of a dynamic and enduring religious community. It should be noted that the development of the process of religious conversion in the region of Newrokop is studied in detail stage by stage.

1. The innovators

The first documented cases of Muslim converts in the Western Rhodopes and the Mesta valley can be referred to a particular historical period of less than 20 years. The earliest Ottoman cadastral survey of this region known so far is from 1444, while the next extant one is from 1464-65. Documented cases of conversion appear only in the second register, which places these earliest cases of conversion to Islam in a defined timeframe – the period between these two registrations. As it could be expected from innovators, their number, compared to the rest of the Christian population, does not seem to be large at all. The register from 1464 mentions 12 early converts to Islam in Newrokop and 42 spread around 19 villages in the region. First, the study discusses the formation of a particular social milieu, in which the idea of conversion to Islam is being spread and adopted by people as an alternative to the situation of being "an infidel in the conditions of Ottoman power." The question of how does this milieu came into being, will be of great importance to the observations on the development of the process in its subsequent stages, when the example of the innovators is followed by others, contributing to the creation of "a society," i.e., a group where people would be supporting each other, one that would thus be encouraged to grow (S. Dimitrov). The issue here is what sort of "social information" motivates the initial conversion to Islam in the Western Rhodopes?

One of the clear-cut reasons for the Western Rhodopes to be "a special case" in the context of the demographic and ethno-religious processes is the unique combination of circumstances in the region. The slow advance of the Ottoman order into the region doesn't mean that there are no consequences as a result of the conquest. Long before the new authorities established their institutions in the inhabited area to the north of the Aegean plains, representatives of the victorious Islam are already present in it. These are the yürüks. The earliest register pertaining specifically to the yürüks from the1540s is rather informative: at the time, only in the kaza of Yenice (on the shore of the Aegean Sea), which is connected geographically to the Newrokop region of by the Mesta River, there are 58 nomadic groups (cemaat), that is over 7,000 people. Probably, the arrival of these people from Asia Minor in the Aegean plains and the high-attitude parts of the mountain took place much earlier – according to the chronicles, most probably towards the end of the 1380s and 1390s. In other words, the "yürükifization" of the mountain long preceded the completion of "Ottomanization".

Although the seasonal appearance of the yürüks in the high-attitude zones has nothing to do with colonization, it is a sort of crucial piece in the puzzle, the event in the Rhodopes' early Islamic history that can explain the very first encounters of this religion with the native population and the consequences of that. Each year, the migration pasture of Muslim stock-breeders would place a significant number of people, belonging to the conquerors' traditions and religion, in the mountain. To the Rhodopean Christians, the meetings with Turkmen stock-breeders are perhaps the first encounter with the representatives of a successful conquest, which at first only reverberates in the mountain. Thus, the yürüks become harbingers of imminent changes.

The impact of these changes cannot be limited only to the arrival of yet another ethnic group in the Rhodops' forests and pastures, where the fates of Bulgarians, Greeks, and Vlachs had been woven for centuries. The economic space, which for the native Rhodopean population ends where it begins for the yürüks, does not antagonize the two groups either. What we have in mind are changes with lasting historical consequences, such as the conversion of Rhodopean Christians to Islam. Thus the yürüks can be deemed as the first carriers of initial information about the new religion. An examination of the earliest sources about the Newrokop region show that the first conversions occurred where the contact with Islam is direct– in the towns and villages along the way of migration pasture. All settlements in the Newrokop region with new Muslims are situated along the route of the yürüks to the high-mountain pastures in the Rhodopes. In the last quarter of the 15th century, many villages in the region still do not appear in the Ottoman cadastral surveys. In others, that do appear Islamization is yet to start. It is not difficult to observe in the sources that these villages where no Islamic innovators exist, are away from the yürüks' main routes through the Rhodopes.

We should not, however, oversimplify the influence of the yürüks with the formula "why should I not become a Muslim like them?" The yürüks' arrival en masse in the Rhodopes does no more than to create the necessary Muslim milieu for later, even more significant social changes and is, at the same time, a visible sign that something has changed in the social sphere. Subsequently, the Rhodopeans would grow ever more aware of the changes through the operations of the Ottoman institutions and their representatives. From this point of view, the initial stage of Islamization can be described as a phenomenon developing in a changing ethno-cultural milieu and caused by particular socio-economic conditions.

2. The early adopters

The available Ottoman sources allow us to follow relatively well the consequent spread of Islam in the Western Rhodopes. Until recently, before the beginning of collaboration with the Ottoman archives in Istanbul, Bulgarian scholars can hardly have imagined that they would ever have long series of the Ottoman cadastral registers at their disposal. We can now observe the development of the situation in the Western Rhodopes in three registers covering a span of 50 years, during which followers of the first converts to Islam appear in the kaza of Newrokop.

The logic of social conversion does not entail that the initiation of a household's head and even of all family members to Islam, immediately connects the early converts to the Muslim spirituality. What follows the conversion is a long transitional period of replacing of the old beliefs and customs with the new ones, so that an Islamic religious identity is eventually developed. The slow course of the process, however, does not have anything impact on the social integration of the new believers – they are treated as full members of the Muslim community and immediately benefit from the privileges meant for members of the dominant religion. This state of affairs guarantees the continual spread of Islam to include ever increasing number of "infidels." Although often the immediate relatives of Muslim innovators temporarily remain loyal to Christianity, cases where the whole household, or at least all male members, convert to Islam after the father prevail. In the period 1468-78, the pace of Islamization in the town of Newrokop and the villages in the region can be determined by the number of innovators – 42 and early adopters – 135; i.e., an increase of 321.4 % in 14 years.

Towards the end of the 15th and beginning of 16th century, the Western Rhodopes rapidly become an exemplary region for the Ottoman order. We can only guess about the reasons for this development. It is possible that parts of the region, included later in the registers may have been intentionally designated as high income generating domains demanded by the ever more numerous state establishment of middle and higher rank. By this reason or another, the remote mountainous area is rapidly Ottomanized. We must also note that it is during the same period when the first private charities (waqf) appear in the mountain. There are three of them and all three belong

to prominent figures of the Ottoman elite: Mehmed Bey, the son of Karadja Pasha, the grand vizier Kodja Mustafa Pasha, and Mehmed Bey, son of Gedik Ahmed Pasha.

The completion of Ottomanization in the Newrokop region of is accompanied by further growth of Islamization among the population. Undoubtedly, the imposition of the timar system – core institution of the service-based land tenure and provincial military-administrative order – has an accelerating effect on the process. The only Muslim group in any numbers that gave initial impetus and spur to conversion – the yürüks – is now augmented by the powerful influence of the Ottoman institutional order and its representatives. The new religion's influence is no longer felt only in the settlements alongside the routes of the yürüks and their herds to high-mountain pasture, but in all towns and villages in the Newrokop region that are part of a hass, zeamet, or timar. Most impressive is not the growth in the number of converts, but the fact that in the first decades of the 16th century, conversion to Islam has spread almost throughout the region: converts are mentioned in 101 out of 120 settlements, including the town of Newrokop. Here is a summary data from the register of 1519:

Number of settlements: 120
Settlements with Christian and Muslim population: 101
Settlements with Christian population only: 19
Christian population:
  households: 10,381
  unmarried: 1,370
  widows: 891
Muslim population:
  households: 1,202
  unmarried: 700

A truly remarkable state of affairs! In little more than 50 years – the active life of two generations – 11.6% of the registered population in the region has converted to Islam. It must be noted, however, that the active process actually takes place in a shorter timeframe – it is between the registers of 1478 and 1519, when the number of early adopters begins to rise rapidly. In this period, in the town, converts, household heads, grow from 39 to 169, plus 69 unmarried converts, i.e., their number rises over 5 times. Even more remarkable is the Islamization in the rural areas. The registered early adopters grow from 96 (1478) to 784 household heads and 439 unmarried in 1519, i.e., a rise of over 10 times. We can safely state that such a pace is not seen in any other kaza or nahiye of the vast Pasha sancak, nor in any other Ottoman province on the Balkans.

Thanks to the abbreviated register (icmal) of the Pasha, Kyustendil and other sancaks, dated 1530, we can study the group of early adopters even further. Here is the summary data from this source regarding our region:

Number of settlements: 120
Settlements with Christian and Muslim population: 106
Settlements with Christian population only: 13
Settlements with Muslim population only: 1
Christian population:
households: 9,519
unmarried: 1,358
widows: 921
Muslim population:
households: 1,487
unmarried: 874

Compared with the 1519 situation, we see the following differences:
Number of taxpayers (Christian and Muslim): -288
Christian households: -862
Unmarried Christians: -12
Christian widows: + 30
Muslim households: + 285
Unmarried Muslims: + 174

We can see that during the 10-year-long period the Islamization in the kaza has kept its pace – there is almost no settlement left without Muslim population and in many places the number of Muslims has doubled since the previous registration.

The data derived from the sources about the development of demographical religious processes in the Western Rhodopes allows us to check whether the sociological indices of innovation diffusion are valid in the context of the Islamization taking place in the region. Let me remind that according to this approach, the group of converts-innovators, i.e., the first followers of Islam in a given region, should represent 2.5% of the population. The particular situation in the Newrokop region during the second half of the 15th century – connected with progress of Ottomanization in the region – requires that we take into account only that part of the territory which is captured as part of Ottoman institutions. These are the settlements that were entered in the Ottoman records in that period.

We have seen that the first converts to Islam in the Newrokop region (the innovators) are registered in the 1460s, when 52 settlements, including the town, are registered in the Ottoman cadastral surveys. They mention 42 innovators, that is, 3.5% of the local people registered at the time. This rate should not be taken as a result of a more intensive initial Islamization. Since the group of settlements in question represents only half of all settlements in the region, we could presume that the actual Ottomanization in the unregistered villages is yet to begin. The appearance of the first converts there is also a matter of the near future. Therefore, the settlements in our sample

are not representative for the region as whole. They are simply the actual area where the initial Islamization as an innovative process takes place. In that case, the results for the region as whole coincide with the rate established by sociologists regarding the velocity of spread of technological and cultural innovations in human society.

In the 1520s, the state of affairs is quite different. The Ottoman administrative and military system has already covered the whole region. In a parallel development, even the region's importance grows significantly as from a nahiye, Newrokop becomes a kaza. The direct relationship between the rapid Ottomanization of this mountainous region and the simultaneous mass spread of Islam in it, is conspicuous in the documents. In 106 out of the 120 villages registered in 1530, we observe the presence of converts. These are the early adopters, who represent 17.2 % of all the registered population in the kaza. According to sociological theory, the second stage in the spread of innovative processes involves the next 13.5 % of the group. We should, however, allow the possibility of Turkish colonists being among the recorded in the Ottoman registers Muslim population, especially in the town. If we take this into account, the stage of early adopters meets the sociological parameters.

3. The early majority

From the middle of the 16th century on, the study of the spread of Islam in the Western Rhodopes is faced with a lack of sources. For the time being, we are familiar only with one detailed register in the second half of 16th century, which includes the Newrokop region – the 1569-1570 register of the Pasha sancak. Since the source is kept in the Ankara archives, I have not been able to use in the present study. In these circumstances, we are forced to utilize cizye tax registers, while being aware that they are not sufficient either chronologically or geographically.

It is only because of the availability of sources that we have been able to situate with some precision in time the appearance of the first two groups of converts – in the 1460 – 1530 period. However, since the cizye tax registers offer us only partial information on the intensity of Islamization, defining the timeframe of the early majority period of Islamization among the Bulgarians in the Western Rhodopes cannot be done except in a provisional manner. In general, we can position the period in the century from the 1530s to the 1630s.

In the period after the abbreviated register of 1530, which presented to us the group of early adopters, there is a huge gap in the sources. As a result of this gap we don't know anything certain about the development of the Islamization process in the following several decades. Then, the detailed register of 1569-70 reveals a rather different picture in the town compared to that of 40 years earlier. In 1530, there are 13 Christian and 5 Muslim neighbourhoods in Newrokop. In 1570, the number of neighbourhoods has remained almost the same, but now the Muslim ones are already 13 and the Christian – 6. That is, in 40 years period, Newrokop has tuned into a predominantly Muslim town. N additon, it becomes the only big Islamic centre in a vast mountainous

territory encompassing the eastern slopes of the Pirin Mountain, the upper and middle basin of the Mesta River, and the Central and Western Rhodopes. There are 3 Friday mosques and 7 mescids, with 12 imams and 14 muezzins in the city, while the religious school has 4 teachers.

The spread of Islam among the rural population has also gained ground rapidly. M. Kiel's observations on the detailed register of 1569-70 show that 28% of the rural reaya in the kaza is already Muslim at the time. In other words, in the period elapsed since 1530 the converts in villages have increased by over 10%.

Bulgarian historiography considers the sources available for research on Islamization in the Newrokop region during the 17th century as satisfactory. We have noted that these sources consist almost entirely of several cizye tax registers and that the conclusions obtained from these sources ought to be taken with a pinch of salt. Nevertheless, in the absence of other sources, researchers are compelled to work with only the information derived from the cizye registers.

Observations on these sources lead us to believe that "the first half of the 17th century looks like a quieter period for the Bulgarian-speaking Christian population in the Newrokop region" (S. Dimitrov). Obviously, it would be difficult to speak of any active Islamic pressure being exerted, since the cizye registers show that during the first two decades of the century the Christian cizye taxpayers increase by 5%. It should be noted that this conclusion is based on a fragment of cizye register, which includes no more than 30 villages in the region. Hence, if we assume that a similar increase is under way in the rest of the villages with Christian population, we have a room to think that the situation is even more optimistic.

The issue, however, is not whether the number of cizye taxpayers in the extant fragments of registers increases or declines. Until recently, Bulgarian scholars studying demographic and religious indicators in the Western Rhodopes did not even know the actual number of villages in the kaza, and thus were unable to appreciate the scale of religious transformation taking place there. This being so, the conclusion about a "quieter" first half of the 17th century, derived from inconsistent data about a demographic growth in a limited number of villages, besides being unrepresentative, belongs entirely to the mythological notions about the character of Islamic penetration in the Rhodopes. In the latter line of thought, the peaceful first half of the 17th century, during which the "Islamization pressure" is comparatively low and Christian population grow in numbers, is used as a contrast to the following ominous period of mass terror and violence exerted by Muslim forces, a period so impressively described in the "domestic sources."

Actually, the cizye registers reveal that shortly after the middle of the 17th century, there are 50 villages with Christian population. However, if scholars could have known earlier the total number of villages in the medieval Ottoman kaza of Newrokop, they would have hardly jumped to the optimistic

conclusion of "a peaceful first half of the century." The cizye registers from the first half of the 16th century I have studied show that the kaza of Newrokop includes about 130 villages. About a century after the detailed register of 1569-70, these documents speak of Christian population in no more than 50 of them. That is, over half of the settlements in the region already belong to Islam.

It is only in this limited way that cizye registers can prove useful. In other words, although no numerical values can be assigned to the development of religious conversion based on these documents, at least, they give us an idea about the geographical spread of the phenomenon. Considering the latter aspect, the scale of the spread of Islam in the Western Rhodopes looms large. Thus, the first half of the 17th c. would not have been "a calmer period" but one typical for the continuous process of religious transformation. We can safely assert that a number of villages in the kaza that in the 16th century registers were observed as mixed in terms of their infabitants'religion, have become Muslim by the mid 17th century.

4. The late majority and laggards

The conversion waves examined so far represent the course of the process from its beginning to the formation of that numerically significant Muslim community known as early majority, which, at this point, includes approximately half the population of the kaza of Newrokop. The final stages of a given region's conversion of to Islam consist of the inclusion of two last convert groups to the already significant Muslim community. Utilizing sociological terminology again, we could designate them as late majority converts and laggards. The groups in question appear in entirely new situation of confessional balance, a situation that would gradually lead to the conversion process' decrease in intensity because of the gradual decrease in the pool of potential new Muslims – in our particular case, the Bulgarian-speaking Christians in the kaza of Newrokop.

The gradual dwindling in the numbers of potential converts to Islam among the Christian population is a significant, but not the only reason for decrease in the pace of conversion in the kaza as a whole. After a rapid spread of Islam in the Western Rhodopes, when towards the mid-17th century the early majority of Muslims (comprising half of the population) is formed in the region, 1/3 of the villages are still entirely Christian or are mixed. Even though in the subsequent period some of these islands of Christianity disappear and become Muslim as well, most of them remain partially or entirely unaffected by the conversion process. At the same time, considering the constantly rising taxes and corruption among Ottoman officials during the second half of the 17th century, the significance of the so-called "economic argument for embracing of Islam" must have been growing.

In fact, tit is interesting to observe that Christianity is preserved in those villages that are in a better economic situation. R. Bulliet's observations on the final stage of Islamization, however, suggest yet another dimension to the developments. "The remnant non-Muslim communities," he writes, "were more

successful in fending off Muslims who came to them with sermons than they had been resisting the attractions of social assimilation to a ruling class that made few demands at the level of faith." Thus the importance of the "economic argument" is deflated under the pressure of purely religious circumstances.

In the study, I have noted that during the first century of Muslim penetration in the Western Rhodopes there is neither a mosque nor religious figures in any of the Muslim settlements, however populous. The documents make no mention of any dervish gathering places either. The only exception is the town of Newrokop, where waqf's charitable activity is concentrated – resulting in building of the first mosques in the town. Obviously, the establishment of Islamic infrastructure in our mountainous region makes a slow progress while the neophytes do not look as religiously enthusiastic as to build places for prayer with their own efforts and money. Thus, in the case of social conversion, which I am confident to be the form of conversion to sweep the Rhodopes, the major motive for conversion to the "other faith," is inclusion in the privileged Muslim community. This situation suits both neophytes and Ottoman authorities alike. The former are done with the vicissitudes of an "infidel's" life whereas the latter expand Muslim territory in the mountain.

The sources do not mention exactly when the first mosques and mescids appear in the Rhodopean villages. We put forward the proposition that may have happened in the mid-16th century. According to a 1723 register, there is already a dense network of Muslim temples in the Western Rhodopes and the Mesta valley. In the town of Newrokop alone, there are 10 mosques and 5 mescids with 18 imams, 13 müezzins, 11 kayıms and 5 hatibs. In the villages there are 43 mosques and 21 mescids with 56 imams, 48 müezzins, 30 kayıms and 24 hatibs. We must also note that there are no temples and clerics in 19 Muslim villages. These are, however, located in the poorest parts of the mountain and consists of no more than twenty households. The sources mention large number of sons and daughters of Abdullah in them, which suggests that the process of conversion there had just started. However, some Muslim villages, especially those situated near the town send priests to the more remote places where there are none. The "traveling" imams, müezzins and other clerics are paid more than their colleagues.

The establishment of a Muslim infrastructure network and the respective religious circles is indicative of "Muslim sermons," as Bulliet puts it, being in full swing in the mountain, which undoubtedly changes the course of processes. It is usually considered that this situation, designated as "religious propaganda" by Bulgarian historiography, has a stimulating effect on conversion to Islam. It is remarkable, however, that from the beginning of the conversion process (during the formation of the innovators group) and its further development during the period of early adopters, and most likely at the late majority stage as well, the institutional representation of Islam remains rather weak in the Newrokop region of (except in the town and the large villages in its vicinity). This is one of the powerful arguments of the

social causality in the process of conversion. We may ask, however, whether the already established Muslim spiritual network that we witness at the stage of late majority contributes to the escalation of the process and whether the latter's successful conclusion depends on it.

The survival of 36 Christian or mixed villages in the Western Rhodopes, at the time when the Muslim population in the region prevails and when the so-called laggards are being integrated into Muslim community, comes to demonstrate that the impact of the spiritual infrastructure, in the sense of "religious propaganda," is rather weak. Otherwise, we would have expected for the conversion process to sweep all villages and to leave no Christians in it. The end result is quite the opposite. Rather than disappear, the Christian population of Western Rhodopean settlements survives in the midst of a Muslim majority, and their number even grows from 36 to 47 from towards the end of the 19th century.

Be that as it may, the establishment of the Muslim spiritual network in the Newrokop region is an evidence of Islam becoming a dominant religion in it. The least this almost overwhelming institutional presence can do is impose its spiritual imperatives on the Muslims in the region. An important consequence of this is the social conversion's shrinking perimeter. Therefore, during the period of late majority, the Islamization begins to lose its most important stimulus – its social appeal. To summarize the reasons for that, we should mention on the first place the rising demands of Muslim society for the new converts to observe Islamic way of life and its norms, and on second the requirement for the converts to differentiate themselves from Christianity. At the same time, because of the deteriorating internal and external situation during the second half of the 17th - beginning of the 18th century, all circumstances burdening Christian reaya's life are placed down on the shoulders of the new Muslims as well. All those developments cannot do anything else but delay and even stop the course of religious conversion in the Rhodopes.

Towards the 1720s, in a large group of villages (most of them in the Newrokop part of the Chech region) the conversion process is already completed – their entire Bulgarian population has become Muslim. The late majority period is still under way in the rest of the villages in the region. The demographic catastrophe (two subsequent outbreaks of plague at the beginning of the 18th century) significantly alters the ratio among the two religious groups. It is more important to us, however, is that nearly 2/3 of the settlements remain Muslim or mixed. Migration to other regions and the plague reduce the number of inhabitants drastically, but Muslims are a still a majority among those survived, embodying the outcome of the region's religious transformation – already drawing to a close – against the background of demographic decline.

Numerically presented the situation is the following: in 1723, 3,508 payers of the avarız tax are registered in 101 settlements of the kaza – heads of households, unmarried and widows. Nine mining and waqf villages are not included in the

register and since they are exempted from this tax, we don't have any data related to them, i.e., they are not part of the statistics. We must, however, bear in mind that the settlements in question preserve their predominantly Christian look throughout the Ottoman period. Out of our 3,508 tax-payers there are 2,938 Muslims or 80.6%, and 570 Christians, that is, 19.4%.

If we use again the sociological theory, the final stage of the Islamization process in a given region is completed when 84% of the whole population has converted to Islam. The data from our avariz register demonstrates that in 1723, the situation in the Western Rhodope Mountains and the Mesta valley conforms to this sociological framework. And as R. Bulliet notes, the Islamization in a given region may be considered completed even if 10-20 % of the local population do not convert to Islam.

At the beginning of the 18th century, our Western Rhodope region is dominated by Islam – 2/3 of the settlements belong to this religion. From that point on, having lasted two centuries and a half, the conversion process would be gradually drawing to a close. This would happen in a complicated political and economic situation, where social conversion's driving forces are no longer valid. On the other hand, the religious transformation in the region has a rather long history in whose course a large part of the Muslim community remains generations apart from the times of the initial Islamization. It can be then surmised that these people's connections with their former spiritual and cultural life have become very distant or totally absent. Favourable to this process of identity change is the entirely re-structured spiritual space, covered by a dense network of Muslim temples and clerics. Although Christianity's space is significantly diminished – there are four priests for the whole region, the "Muslim sermons" are unable to attract the drastically reduced number of "infidels" in the region.

The register of 1723 is very important to the study of Islamization in the Rhodopes. This source documents the natural conclusion of a long and continuous process that began in the mid-15th century and that eventually spread over almost all Bulgarian settlements in the Western Rhodopes, the slopes of the Eastern Pirin, and the middle basin of the Mesta River. The document reveals the completion of this impressive religious transformation at the stage of late majority, when over 80% of the indigenous Bulgarian population has become Muslim.

The process gradually draws to a close during the following decades. The isolated cases of conversion (the so-called laggards) are unable to enlarge further the space of Islam, in order to absorb completely the few Christian and mixed villages left in the region. The principal cause for the survival of Christianity in the Newrokop region lies in the exhausted possibilities of social conversion. In the circumstances of a totally deteriorating economic milieu, the re-categorization from Christian to Muslim reaya is no longer beneficial. In certain aspects, such as the obligation of all Muslims to take part in the battles against internal and external enemies of the Ottoman Empire, i.e., to

crackdown on hayduts and participate in military campaigns, the Muslims even end up in a more unfavourable situation than the "infidels."

In the course of the stages of religious conversion examined so far, human life eventually becomes dominated by what socio-anthropologists call "dual organization." It is believed that such an organization is responsible for division of the community –clan, tribe, ethnic group – in two, for a number of reasons. The surviving relations can vary from acts of hospitality to acts of hostility. It is in this context, that the spread of Islam among the Rhodopean Bulgarians pre-determines the life of the next generations. In this work, which I offer to the reader, I have tried to uncover the historical causes of this process, by analyzing it from different, hopefully fruitful, points of view. Further research would need to enter the field of ethnology, whose goal is to reveal the characteristics of the relationship between the religiously divided individuals in the course of their coexistence.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

А л е к с и е в, Б. Родопското население в българската хуманитаристи -ка. - В: Мюсюлманските общности на Балканите и в България. С., 1997.

А н д р е е в, Ст. Муфассал дефтерите от XV - XVI в. (Палеографско, дипломатическо и извороведско проучване). Непубликуван хабилитационен труд, С., 1991.

А н д р е е в, Ст., Е. Г р о з д а н о в а. Из историята на рударството и металургията в българските земи през XV - XIX в. С., 1993.

А р е н д, Х. Тоталитаризмът. С., 1993.

Б е р о в, Л. Движението на цените на Балканите през XV - XIX век и европейската революция на цените. С., БАН, 1976.

Б л а у н т, Х. Пътешествие на изток. - В: Английски пътеписи за Балканите. С., 1987.

Б о е в, П. Произход на населението от Разградски окръг по антропологични данни. - В: Исторически материали. Разград, 1984.

Б о ж и л о в, Ив. Фамилията на Асеневци (1186-1460). Генеалогия и просопография. (Приложение I/8, Името "Асен" в атонските практики). С., БАН, 1994.

Б о я н и ч, Д. Фрагменти једног збирног и једног опширног пописа Видинског санджака из друге половине XV века. Посебан отисак из *Miscellanea* 2, Београд, 1973.

Б о я н и ч - Л у к а ч, Д. Видин и Видинският *санджак* през 15-16 век. С., 1975.

Б р о д е л, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят по времето на Филип II. С., 1998.

Б р о д е л, Ф. Структурите на Средновековието: възможното и невъзможното. С., 2000.

В е л к о в, А. Нови данни за помохамеданчване югоизточна Тракия. - Векове, 1986, кн. 3.

В е л к о в, А. Османски архивни правителствени документи за ислямизационните процеси на Балканите под османска власт. - В: Международна конференция "Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV - XVIII век". В. Търново, 1987.

В е л к о в, Асп., Евг. Р а д у ш е в. Османски архивни държавни документи за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. - В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988.

В е р к о в и ч, С. И. Топографическо-этнографический очерк Македонии. СПб., 1889.

Г а д а м е р, Х.-Г. Истината в науките за духа. - В: История и херменевтика. С., 1994.

Г а д а м е р, Х.-Г. Проблемът за историята в най-новата немска философия. - В: Г а д а м е р, Х.-Г. История и херменевтика. С., 1994.

Г а н д е в, Хр. Българската народност през 15и век. Демографско и етнографско проучване. С., 1972.

Г а н д е в, Хр. Върху методическите въпроси, свързани с книгата "Българската народност през XV век. Демографско изследване". - ИПр., кн. 5, 1973

Г а н д е в, Хр. Проблеми на Българското Възраждане. Фактори на Българското възраждане 1600-1830. С., 1976.

Г е о р г и е в, Г. К. Рударството в Югозападна България и Югоизточна Македония. С., 1953.

Г е о р г и е в а, Цв. Еничерите в българските земи. С., 1988.

Г е о р г и е в а, Цв. Структурата на властта в традиционната общност на помаците в района на Чеч (Западните Родопи). - В: Етническата картина в България. С., 1993.

Г е о р г и е в а, Цв. Пространството и пространствата на българите XV - XVI в. С., 1999.

Г о ч е в а, П. През Босфора към възродителния процес. С., 1994.

Град Гоце Делчев. Из миналото на града и района. Авторски колектив, С., 1988.

Г р а д е в а, Р. Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в средата на XVI век. - В: Българският шестнадесети век. С., 1996.

Г р а м а т и к о в а, Н. Превратностите на времето и проблемът с идентичността на алианите в България. - В: Етнология на суфитските ордени - теория и практика. С., 2001.

Г р а м а т и к о в а, Н. Ислямски неортодоксални течения в българските земи. - В: История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 2001

Г р о з д а н о в а, Е. Промени в демографския облик на българските земи през XVII в. - Ист. преглед, кн. 7, 1985.

Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989.

Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Османотурски документ от 1560 г. за обичая лазаруване в Неврокоп. - Векове, 1982, кн. 5.

Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Соларството по Българското Черноморие през XV - XIX в. С., 1982.

Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Българите през XVI век. С., 1986.

Г р о з д а н о в а, Е. Ст. А н д р е е в. Из взаимоотношенията на цариградския патриарх Йоаникий и населението в Одринско. - Векове, 1986, кн. 6.

Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Джелепкешаните в българските и съседните им земи през XVI - XVIII век. С., 1998.

Г р о з д а н о в а, Е. Ст. А н д р е е в. Фалшификат ли е Летописният разказ на поп Методи Драгинов? - ИПр, 1993, кн. 2.

Г р о з д а н о в а, Е. Ст. А н д р е е в. За и против хрониката на поп Методи Драгинов - без пристрастия и предубеденост. - Rhodopica, 2002/1-2.

Д е л и р а д е в, П. Родопите като селищна област и планинска система. С., 1937.

Д е л ч е в а, Н. Родопчанката. С., БАН, 1994.

Д е р и б е е в, Б. Огюст Викенел в Родопите. - Родопски сборник, V, 1993.

Д е ч е в, В. Из миналото на Чепеларе. Част I, С., 1928.

Д и м и т р о в, Стр. Демографски отношения и проникване на ислама в Западните Родопи и долината на Места през XV - XVII в. - Родопски сборник, I, 1965.

Д и м и т р о в, Стр. Документи за положението на населението в Разложка каза. - Родопски сборник. Т. I, С., 1965.

Д и м и т р о в, Стр. Мезрите и демографския колапс на българската народност. - Векове, 1973, No 6.

Д и м и т р о в, Стр. Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. С., БАН, 1981.

Д и м и т р о в, Стр. Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледна система сред помохамеданчените българи. - Векове, 1987, N 2.

Д и м и т р о в, Стр. Етнически и религиозни процеси сред българската народност през XV - XVII в. - Българска етнография, 1980, кн. 1.

Д и м и т р о в, Стр. Предговор. - В: Турски извори за българската история. Т. VII. С., 1986.

Д и м и т р о в, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV - XVII в. - В: Проблеми в развитието на българската народност и нация. С., БАН, 1988.

Д и м и т р о в, Стр. Генезисът на градската мюсюлманска рая в България и на Балканите. - Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 7, С., 1989.

Д и м и т р о в, Стр. Предговор. - В: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. Под редакцията на М. Калицин, А. Велков, Евг. Радушев. С., БАН, 1990.

Д и м и т р о в, Стр. Султан Махмуд II и краят на еничарите. С., 1993.

Д и м и т р о в, Стр. Етническата картина в България. Рецензия - Ист. преглед, 1993.

Д и м и т р о в, Стр. Недоумици и грешки в една книга за българите мохамедани. - Rhodopica,1998, кн. 1.

Д и м и т р о в, Стр. Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани? Rhodopica, год. II, 1999, кн. 1, 131-146.

Д и м т р о в, Стр. Кр. М а н ч е в. История на балканските народи XV - XIX век. С., 1971.

Д и м и т р о в, Стр. Р. С т о й к о в. Откъси от регистър за ленни владения в Западните Родопи и Серско. - Родопски сборник, I, С., БАН, 1965.

Д р и н о в, М. Отец Паисий. Неговото време, неговата история и учениците му. - Периодическо списание (Браила), I, 1871, кн. 4.

Е л е з о в и h, Гл. Турски споменици. Т. I, ч. 1, Београд, 1940.

Е л и а д е, М. Трактат по история на религиите. С., 1995.

Е л и а д е, М. Сакралното и профанното. С. 1998.

Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV - XVIII в. С., БАН, 1990,

З а х а р и е в, Ст. Географско-историко-статистическо описание на Татарпазарджишката каза. Виена, 1870

И в а н о в, Й. Н. Местните имена в Гоцеделчевско (Неврокопско). С. 1996.

И в а н о в а, Св. Малките етноконфесионални групи в българските градове през XVI - XVII век. - В: Българският шестнадесети век. С., 1996.

И н а л д ж ъ к, Х. Епохата на султан Мехмед II Завоевателя (изследвания и материали). С., 2000.

И р е ч е к, К. Княжество България. Част втора: Пътувания по България. Пловдив, 1899.

К а л и ц и н, М. Корона на историите на Ходжа Саадеддин. С., 2000.

К а л ь о н с к и, А. Юруците на Балканите под османска власт (XV - началото на XX век). Дисертационен труд за получаване на научната и образователна степен "доктор". С., 2002.

К и л, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV - XVIII в.): колонизация и ислямизация. - В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998.

К и с е л к о в, В. Митрополит Йоасаф Бдински и словото му за св. Филотея. - Българска историческа библиотека, год. IV, кн. 1, 1931

К о в а ч е в, Р. Опис на Никополския санджак през 80-те години на XV в. С., 1997.

К о в а ч е в, Р. Самоков и Самоковската каза през XVI век според описи от Истанбулския османски архив. С., 2001

К о в а ч е в, Р. Нови османотурски описи за селищата и населението в Плевенско през първата половина на XVI век. - В: Сб. "730 години град Плевен". Под печат.

К ъ н ч о в, В. Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Т. X-XIII, 1894-1896.

К ъ н ч о в, В. Македония. Етнография и статистика. С., 1900.

Л е в и-С т р о с, Кл. Структура на мита. С., 1996.

Л о р и, Б. Разсъждения върху историческия мит "*пет века ни клаха*". - Историческо бъдеще, кн. 1, 1997.

Л ь о Г о ф, Ж. Продължава ли политическата история да е гръбнакът на историята? - В: Л ь о Г о ф, Ж. Въображаемият свят на Средновековието. Есета. С., 1998.

Македония и Одринско. Статистика на населението от 1873 г. Съставител Й. Йорданов, С., 1995.

М а к и а в е л и, Н. Владетелят. - В: Избрани произведения, С., 1985.

М а т а н о в, Хр. Възникване и облик на Кюстендилски санджак през XV - XVI в. С., 2000.

М а т а н о в Хр., Евг. Р а д у ш е в. Предговор. - В: И н а л д ж ъ к, Х. Епохата на султан Мехмед II Завоевателя. С., 2000.

М а т а н о в, Хр. Възникване и облик на Кюстендилски санджак през XV - XVI в. С., 2000.

М а т а н о в, Хр. Р. М и х н е в а. От Галиполи до Лепанто. С., 1988

М а т к о в с к и, А. Отпорот во Македонија во времето на турското владеене. Т. IV, Скопје, 1983.

Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. Перевод и сост. И. Петросян. Москва, 1987.

М и н к о в, А. Образът на доброволния обръщенец в исляма в периода 1670 – 1730 според молбите "кисве бахасъ": опит за просопографско изследване. – В: Сб. Балкански идентичности. С., 2003.

М и х а й л о в, Ст. Възрожденският процес в България. С., 1992.

М у т а ф ч и е в а, В. Към въпроса за положението на войнушкото население. - Известия на НБ "Кирил и Методии", 1952.

М у т а ф ч и е в а, В. Аграрните отношения в Османската империя през XV - XVI в. С., 1962.

М у т а ф ч и е в а, В. Към въпроса за статута на българското население в Чепинско под османска власт. - Родопски сборник, т. I, С., БАН, 1965.

М у т а ф ч и е в а, В. За точните методи в областта на историческата демография. Някои бележки върху методиката в две нови монографии. - Ист. преглед, 1973, No4.

М у т а ф ч и е в а, В. Видин и Видинско през XV - XVI век. - В: Б о я н и ч - Л у к а ч, Д. Видин и Видинският *санджак* през 15-16 век. С., 1975.

М у т а ф ч и е в а, В. Кърджалийско време. С., 1997.

М у т а ф ч и е в а, В. Османска социалноикономическа история. (Изследвания). С., БАН, 1993.

М у т а ф ч е в а, В. Някои разсъждения относно разсъжденията на Бернар Лори върху историческия мит "Пет века ни клаха". - Историческо бъдеще, 1997/2.

Н а ч о в, Н. Лист от хроника, намерен в с. Голямо Белово. - В: Български преглед, год. V, кн. 2 (1898).

Н е д к о в, Б.Османотурска дипломатика и палеография. Т.I, С., 1966.

Н и к о л о в, Й. Увод в общата медиевистика. С., 1994.

Н и ц ш е, Фр. Несвоевременни размишления. С., 1992.

Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI - XIX в. Под редакцията на М. Калицин, А. Велков, Евг. Радушев. С., БАН, 1990.

О с т р о г о р с к и, Г. Серска област после Душанове смрти. Београд, 1965.

П е т р о в, П. Българските летописни сведения за помохамеданчването в Чепино. - Родопски сборник, I, 1965.

П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975.

П л е т н е в а, С. Кочевници Средневековья. Москва, 1982.

По следите на насилието. Съст. П. Петров, т. I - II, С., 1987-1988.

П о п к о н с т а н т и н о в, Хр. Чепино. - СбНУНК, кн. XV, С., 1898.

П ъ р в е в а, Ст. Представители на мюсюлманската религиозна институция в града по българските земи през XVII век. - В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998.

Р а д у ш е в, Евг. Аграрните институции в Османската империя през XVII - XVIII в. С., БАН, 1995.

Р а д у ш е в, Евг. Османската гранична периферия (*серхад*) в Никополския *вилает* през първата половина на XVI век. - В: Българският шестнадесети век. С., 1996.

Р а д у ш е в, Евг. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV - XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели). - Историческо бъдеще, 1998/1.

Р а д у ш е в, Евг. Османската управленска номенклатура през XVI - XVII век. (Монопол на *девширметата* върху властта - първи и втори етап). - Историческо бъдеще, бр. 1-2/1999.

Р а д у ш е в, Евг. Християни и мюсюлмани в Западните Родопи през XV - XVIII век. - В: Религия и църква в България. С., 1999.

Р а д у ш е в, Евг. Някои черти от структурата на османското общество през XVIII век (към оценката на "Паисиевия век"). -В: Studia In Honorem Professoris Verae Mutafcieva. Sofia, 2001.

Р а д у ш е в, Евг., Р. К о в а ч е в. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С., 1996.

Р а й ч е в с к и, Ст. Българите мохамедани. С., 1998.

Развитие на земеделието по българските земи. Авторски колектив, съст. Ив. Венедиков. С., 1981.

Р и к о, П. Сегашното състояние на Османската империя и на Гръцката църква. Съст. и прев. М. Киселинчева. С., 1988.

С м и р н о в, В. Д. Кучибей Гюмюрджинский и другие османские писатели XVII века о причинах упадка Турции. С. Петербург, 1873.

С о к о л о с к и, М. Развојниот пат на некои градови во Македонија во XV и XVI век. - Историја, год. VII, 1-2, Скопје, 1971.

С о к о л о с к и, М. За јуруците и јуручката организација во Македонија од XV до XVIII век. - Историја (Списание на Сојузот на историските друштва на СР Македонија), год. IX, 1973, бр.1.

С о к о л о с к и, М. Исламизација у Македонији у XV и XVI веку. - Историјиски часопис, Београд, кн. XXII, 1975.

С т о я н о в, В. Турското население в България между полюсите на етническата политика. С., 1998.

С т о ј а н о в с к и, А. Увод. - В: Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, Скопје, 1978.

С т о ј а н о в с к и, Ал. Градовите на Македонија од крајот на XIV до XVII в. Демографски проучванья. Скопје, 1981.

С т о ј а н о в с к и, Ал. За една можна траѓа от богомилството во турските пописни книги од XV век. - В: Македонија во турското средновековие. Скопје, 1989.

С ъ б е в, О. Османските училища в българските земи XV - XVIII век. С., 2001.

С ъ б е в, О. Османските медресета в българските земи в контекста на конфесионалните промени, края на XIV-XVII век. - В: Изследвания в чест на чл.-кор. професор Стр. Димитров. С., БАН, 2001.

Т в е р е т и н о в а, А. С. К вопросу о крестьянстве и крестьянском земепользовании в Османской империи XV - XVI вв. - Ученые записки Института востоковедения, XVII, 1959.

Т о д о р о в, Н. За демографското състояние на Балканския полуостров през XV - XVI в. - ГСУ, ФИФ, 53, 1965, No 2.

Т о д о р о в, Хр. Гадамер за историята. Предговор към Г а д а м е р, Х.-Г. История и херменевтика. С., 1994.

Т о д о р о в а, М. Ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино. - В: Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров. С., БАН, 2001, 379-381.

Т о д о р о в а, О. Православната църква и българите XV - XVIII век. С., БАН, 1997.

Т о д о р о в а, О. Православният брак през първите векове на османското владичество и предизвикателствата на исляма. - В: Религия и църква в България. С., 1999.

Турски документи за историјата на македонскиот народ. Том IV, Скопје, 1978.

Турски извори за българската история. Т. II-VII, С., БАН, 1966-1986.

Турски извори за българската история. С., Главно управление на архивите към Министерския съвет, 2001.

Ф о т е в, Г. Другият етнос. С., БАН, 1994.

Х р и с т о в, Г. Християнски елементи в родопската топонимия. - Родопски сборник, т.I, С., БАН, 1965.

Х р и с т о в, Хр. Лични имена и имена на местности в Родопите. - Родопски сборник, т. I, С. 1965.

Х ю с е и н. Бед'аи ул века'и (Удивительные события). Памятники литературы народов Востока. Большая серия. Т. XIV, Москва, 1961.

Ц в е т к о в а, Б. Извънредни данъци и държавни повинности в българските земи под турска власт. С., 1958.

Ц в е т к о в а, Б. За стопанския облик и феодалните задължения на някои селища в Родопите и прилежащите райони през XV - XVII в. - В: Родопски сборник, т. I, С., 1965.

Ц в е т к о в а, Б. Промени в османския феодализъм на балканските земи през XVI - XVIII в. - ИПр, 1971.

Ц в е т к о в а, Б. Предговор. - В: Турски извори за българската история. Т. V, С., 1974.

Ц в е т к о в а, Б. Икономическо развитие на българските земи през началния период на османското владичество. - В: Стопанска история на България 681-1981. С., 1981.

Ш и л т б е р г е р, Х. Пътепис. Превод М. Киселинчева, С., 1971.

Ш и ш к о в, Ст. Българомохамеданите (помаци). Пловдив, 1936.

Ш п е н г л е р, О. Залезът на Запада. Т. 1-2, С., 1995.

A b d ü r r a h i m e f e n d i. Fetawa-i Abdürrahim. Dersaadet, 1243 (H), (на арабица).

A h m e d C e v d e t P a ş a. Tarih-i Cevdet. Cilt I, Istanbul, 1972.

A k d a ğ, M. Türkiye'nin Iktisadi ve Ictimai Tarihi. Cilt I, Istanbul, 1974.

A k d a ğ, M. Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası. Ankara, 1975

A k g ü n d ü z, A. Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuku Tahlilleri. 2. Kitap, Istanbul, 1990.

B a b i n g e r, Fr. Die Fruhosmanischen Jahrbucher des Urudsch. Hannover, 1925.

B a b i n g e r, Fr. Mehmed the Conqueror and His Time. Princeton, 1978.

B a l t a, E. Les vakifs de Serres et de sa region. Athenes, 1995.

B a r k a n, Ö. L. Osmanlı Imparatorluğu'nda Bir Iskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. I. Istila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. - Vakıflar Dergisi, sayı II, Ankara, 1942.

B a r k a n, Ö. L. Kanunlar. Istanbul, 1943.

B a r k a n, Ö. L. XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Imparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları. Cilt I , Kanunlar. Istanbul, 1943.

B a r k a n, Ö. L. Essai sur les donnes statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman aux XV - XVI s. - In: Journal of Economic and Social History of the Orient. Vol. I, 1957, No 1.

B a r k a n, Ö. L. 894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatına ait Muhasebe Bilançoları. - Belgeler, Cilt I, Sayı 1, 1964.

B a r k a n, Ö. L. Türkiye'de Servaj var mı idi? - Belleten, Cilt XX, Sayi 78.

B a r k a n, Ö. L. Osmanlı Imparatorluğu'nda Çiftci Sınıflarının Hukuki Statüsü. - Ülkü, Cilt IX, Sayı 50.

B a r k a n, Ö. L. Istanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri. - In: Belgeler, Cilt IX, Sayı 13, Ankara, 1979.

B a r k e y, K. Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route to State Centralization. Cornell University Press, Ithaca and London, 1994.

B e n e d i c t, R. Franz Boas as an Ethnologist. - In: Franz Boas 1858 - 1942. Memoirs of the American Anthropological Association, No 61, 1943.

B o y k o v, Gr. M. K i p r o v s k a. The Ottoman Philipopolis (Filibe) during the Second Half of the 15th c. - Bulgarian Historical Review, 3-4, 2000.

B u l l i e t. R. W. Conversion to Islam in the Medieval Period. *An Essay in Quantitative History*. Cambridge, Massachusetts and London, 1979.

B u l l i e t, R. W. Conversion Stories in Early Islam. - In: Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islam Lands Eighth to Eighteenth Centuries. Toronto, 1990.

Ç a g a t a y U l u ç a y, M. Padişahların Kadınları ve Kızları. Ankara, 1992.

C e z a r, Y. Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi. Istanbul, 1986.

D a n i ş m e n d, I. H. Izahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi. Cilt 1-4, Istanbul, 1972.

D a r l i n g, L. Revenue-Raising and Legitimasy. Tax Collection and Financial Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660. Leiden / Brill, 1996.

D e f t e r d a r S a r ı M e h m e d P a ş a. Zübde-i Vekayat. Tahlil ve Metin (1066-1116 / 1656-1704). Ankara, 1995.

D i v i t ç i o ğ l u, S. Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu. Istanbul.

D j e v a d B e y, A. Etat Militaire Ottoman depuis la fondation de l'Empire jusqu'a nos jours. Livre premier. Les Janissaires. Paris, 1882.

E a t o n, R. M. The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760. Barkley, Los Angeles, London, 1993.

E r c a n, Y. Osmanlı Imparatorluğu'nda Bulgarlar ve Voynuklar. Istanbul, 1986.

E s c e d y, I. Nomads in History and in Historical Research. - Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 35, f. 2-3, 1981.

Eyubi Efendi Kanunnamesi. Yayına hazirlayan: Prof. Dr. A. Özcan. Istanbul, 1994

F a r o q h i, S. Agricultural Activities in a Bektashi center: The *tekke* of Kizil Deli, 1750-1830. - In: Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire. Variorum Reprints, London, 1986.

F e k e t e, L. Uber Archivalien und Archivwesen in der Turkei. - Acta orientalia hungaricaq Bd. III, Budapest, 1955.

F i l i p o v i ć, N. Princ Musa i Sejh Bedreddin. Sarajevo, 1971.

G e n ç, M. Osmanlı Maliyesinde Malikane Sistemi. - In: Türkiye Iktisat Tarihi Semineri. Metinler/Tartışmalar. Ankara, 1975.

G i e s e, Fr. Die altosmanischen anonymen Chroniken in Text und Ubersetzung. I Teil, Breslau, 1922.

G ö k b i l g i n, M. T. XV. - XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Mukataalar, Mülkler, Vakıflar. Istanbul, 1952.

G ö k b i l g i n, M. T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan. Istanbul, 1957.

G ö k b i l g i n, M. T. La monocratie. - Recueil de societe Jean Bodin pour l'histoire comparativedes institutions, vol. XX, 1970

G ö k b i l g i n, M. T. Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış. Istanbul, 1977.

G ö z l e r, K. Les origines des Pomaks de Lofca d'apres les *Tahrir defters* Ottomans: 1479-1579. - Turcica, tome 31.

H a m m e r, J. v. Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Bd. I-II, Wien, 1815.

H a n d z i ć, A. Islamizacija u Severoistocnoj Bosni u XV i XVI vijeku. - Prilozi za orientalnu filologiju, 1966-1967.

I m b e r, C. The Ottoman Empire 1300-1481. Istanbul, 1990.

İ n a l c ı k, H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar. Ankara, 1954.

İ n a l c ı k, H. 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid. Ankara, 1954.

İ n a l c ı k, H. The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600. London, 1975.

İ n a l c ı k, H. Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600 - 1700. - In: Archivum Ottomanicum VI, Louvain, 1980.

İ n a l c ı k, H. Rice Cultivation and the *Celtukci-Reaya* Sistem in the Ottoman Empire. Studies in Ottoman Social and Economic History. Variorum Reprints, London, 1985.

İ n a l c ı k, H. State and Ideology under Sultan Süleyman I. - In: The Midle East and the Balkans under the ottoman Empire. Bloomington, 1993.

İ n a l c ı k, H. The *cift-hane* system: the organization of the Ottoman rural society. - In: An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914. H. Inalcık, D. Quataert ed. Cambridge, 1994.

İ n a l c ı k, H. The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600. - In: An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914. Ed. by H. Inalcık and D. Quataert. Cambridge, 1996.

İ n a l c ı k, H. Islam in the Ottoman Empire. - In: I n a l c ı k, H. Essays in Ottoman History. Istanbul, 1998.

İ n a l c ı k, H. Mehmed The Conqueror (1432 - 1481) And His Time. - In: İ n a l c ı k, H. Essays in Ottoman History. Istanbul, 1998.

I n g r a m s, D. A. Survey of Social and Economic Conditions in the Aden Protectorate. Eritrea, 1949.

I s l a m o ğ l u, H., C. K a y d e r. Agenda for Ottoman History. - In: The Ottoman Empire and the World Economy. Cambridge, 1990.

K a r a m u k, G. Devşirmelerin Hukuki Durumları Üzerine. - In: Sögüt'ten Istanbul'a. Ankara, 2000.

Kitab-i Müstetab. Yayınlayan: Y. Yücel. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınlarından, No 216. Ankara, 1974.

Kitabü Meslihi'l-Müslimin ve Menafi'i'l-Mü'minin. Çevirisi ve değerlendirilmesi Prof. Dr. Y. Yücel. Ankara, 1981.

K i e l, M. Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. Maastricht, Van Gorcum, Assen, 1985

K i e l, M. Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: The Place of Turkish Architecture in the Process. - In: The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority. Istanbul, 1990.

K i e l, M. Anatolia Transplanted? Patterns of Demographic, Religious and Ethnic Changes in the District of Tozluk (N.E. Bulgaria) 1479 - 1873. - Anatolica, XVII, 1991.

K i e l, M. Newrokop. - In: The Encyclopaedia of Islam. Vol. VIII. Leiden, 1995.

K i e l, M. Izladi / Zlatitsa. Population Changes, Colonization and Islamisation in a Bulgarian Mountain Canton, 15th - 19th Centuries. - In: Studia in Honorem Professoris Verae Mutafcieva. C., 2001.

K i s s l i n g, H. J. Von Balkanreich der Osmanen verschlaht auf amselfeld (1389). - In: Suddost europa unter des Halbmond. Munchen, 1975.

K o ç i B e y. Risale. Istanbul, 1939.

K o l e r k ı l ı ç, E. Osmanlı Imparatorluğunda Para. Ankara, 1958.

K o n s t a n t i n o v, Y. Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks. - In: Muslim Identity and the Balkan State. London, 1997.

L o w r y, H. W. Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation: The Case Study of Radilofo. - In: Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. The University of Birmingham, 1986.

M a t k o v s k i, A. Prilog pitanju devsirme. - Prilozi za orientalnu filologiju, Sarajevo, 1969, No 14-15.

M e n a g e, V. L. On the Ottoman Word *Ahriyan / Ahiryan*. - Archivum Ottomanicum, T. I, 1969.

M i n k o v, A. Conversion to Islam as Reflected in *Kisve Bahasi* Petitions: an Aspect of Ottoman Social Life in the Balkans. Ph. D. Thesis, McGill University, Montreal, 2000.

M u t a f č i e v a, V., Str. D i m i t r o v. Sur l'etat du sisiteme des timars des XVII - XVIII ss. Sofia, 1968.

Mühimme Defteri 90. Istanbul, 1993.

N e d k o f f, B. Die Cizya (Kopfsteuer) im Osmanischen Reih. Mit besonderer Berucksichtigungvon Bulgarien, Leipzig, 1942.

N e d k o f f, B. Osmanli Imparatorluğu'nda Cizye (Baş Vergisi). - Belleten, 8, 1944.

N o r r i s, H. T. Aspects of the Sufism of the Rifaiyya in Bulgaria and Macedonia in the Light of the Study Published by Canon W. H. Gairdner in *The Moslem World*. - Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 7, 1996, No 3.

O r h o n l u, C. Osmanlı Imparatorluğu'nda Aşiret Iskanı. Istanbul, 1987.

Ö z k a y a, Y. Osmanlı Imparatorluğunda Ayanlık. Ankara, 1977.

Ö z e l, O. Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural

Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642). PhD Thesis, University of Manchester, 1993.

Ö z e l, O. Avarız ve Cizye Defterleri. - In: Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve Istatistik. Ankara, 2000.

P a k a l ı n, M. Z. Cizye. - In: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt I, Istanbul, 1971.

P a k a l ı n, M. Z. Ispenç Resmi. - In: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt II, Istanbul, 1971.

P a k a l ı n, M. Z. Voynuk. - In: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt III, Istanbul, 1971.

P a k a l ı n, M. Z. Zekat. - In: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt III, Istanbul, 1954

P a l m e r, J. A. B. Yeniçerilerin Kökeni. - In: Söğut'ten Istanbul'a. Ankara, 2000.

P a n z a c, D. La peste dans l'Empire Ottoman 1700-1850. Leuven, 1985.

P e ç e v i I b r a h i m E f e n d i. Peçevi Tarihi. Ankara, 1992.

S c h a c h t, J. Zakat. - In: Enzyklopaedie des Islam. Bd. IV, Leiden / Lepzig, 1934

S o k o l o s k i, M. Apercu sur l'evolution de certains villes plus importantes de la partie meridionale des Balkans aux XVe - XVe siecles. - AIESEE-Bulletin, vol. 12 (1974), No 1. Bucarest, 1974.

S ü m e r, F. Kızılbaşlık ve Sefevi Devleti. - In: Resimli Tarih Mecmuasi, Cilt III, sayi 31, 1952.

S u r e y y a, M. Sicil-i Osmani. I.- IV. cilt, Matbaa-i Amire, 1257 (H), (на арабица).

T i s c h e n d o r f, P. A. v. Das Lehnswesen in den Moslemischen Staaten, insbesondere im Osmanischen Reiche. Leipzig, 1872.

T o d o r o v, N., A. V e l k o v. Situation demographique de la Peninsule balkanique (fin du XV^{e} - debut du XVI^{e} s.). Sofia, 1988.

T o y n b e e, A. J. A Study of History. Abridgement of volumes I-IV. New York & Oxford, 1961.

U z u n ç a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Tarihi. Cilt II-IV, Ankara, 1975-1988.

U z u n ç a r ş ı l ı, I. H. Çandarlı Vezir Ailesi. Ankara, 1974, 25-26.

U z u n ç a r ş ı l ı, I. H. Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları. Cilt I-II, Ankara, 1984.

V r y o n i s Jr., Sp. Selçuklu Gulami ve Osmanlı Devşirmesi. - In: Söğüt'ten Istanbul'a. Ankara, 2000.

W e b e r, M. Economy and Society. Barkley, 1978.

Y ü c e l, Y. Osmanlı Imparatorluğunda Desentralizasyona (Adem-i Merkrziyet) Dair Genel Gözlemeler. - Belleten, Cilt XXXVIII, Sayı 152.

Y ü c e l, Y. Osmanlı Devletindeki Bozuklukları Giderme Çabaları.- In: Kitabü Meslihi'l-Müslimin ve Menafi'i'l-Mü'minin. Çevirisi ve değerlendirilmesi Prof. Dr. Y. Yücel. Ankara, 1981.

3 Numarali Mühimme Defteri. Ankara, 1993.

Народна библиотека “Св. Св. Кирил и Методий” -
каталогизация в публикацията
Радушев, Евгений Радославов
Помаците: Хрисиянство и ислям в Западните Родопи и долината
на р. Места в периода XV - 30 - те години на XVIII век
/ Евгений Радушев. - Нар. библ. Св. Св. Кирил и Методий, 2005./

ISBN 954-523-084-3
949.72.033
297(497.2-14)(091)
1. Българи мюсюлмани - Родопски край - история
2. Ислям - Родопски край - история
3. Ислямизация на българи - Родопски край

Евгений Радославов Радушев е роден на 11 октомври 1952 г. в гр. София. Завършва Софийския университет "Св. Климент Охридски" – специалност "Турски език и литература" (1977). През 1978 – 1981 г. е редовен аспирант (докторант) в Института по балканистика – БАН под научното ръководство на проф. Вера Мутафчиева. Защитава дисертация за кандидат на историческите науки (доктор по история) на тема "Османски аграрни институции през XVII – XVIII век" (1982). От 1983 до 2002 г. работи последователно в Института за балканистика и Ориенталския отдел към Народна библиотека "Св. Св. Кирил и Методий". Изследователската му дейност е насочена към проблеми от историята на българските земи и Балканите през османската епоха. Автор на монографии, студии, статии, съставител на документални сборници. Изнася курсове от лекции в Историческия факултет на Софийския университет и в Югозападния университет – Благоевград. През 2003 г. получава научната степен "доктор на историческите науки" с дисертация на тема "Християнство и ислям в Западните Родопи с долината на река Места". Понастоящем преподава в департамента по история на университета "Билкент" – Анкара, Р Турция.

e_radushev@yahoo.com
radushev@bilkent.edu.tr